قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ

[illegible] مجلس [illegible]

ایضاح الادلّہ

(مع حاشیہ جدیدہ)

جس میں ادلۂ کاملہ میں دیے گئے غیر مقلدوں کے دس سوالات کے تحقیقی جوابات کی بصیرت افروز وضاحت
اور ادلۂ کاملہ کے رد میں لکھی گئی مصباح الادلہ کا شافی اور مسکت جواب ہے، نیز اس کے
ضمن میں مختلف معرکۃ الآراء علمی مباحث پر مستقل کلام کیا گیا ہے۔

از افادات:

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی قدس سرہٗ

سابق صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

تحقیق و تحشیہ: حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری
ترتیب و تزئین: جناب مولانا مفتی محمد امین صاحب پالنپوری
اساتذہ دار العلوم دیوبند

ناشر

شیخ الہند اکیڈمی، دار العلوم دیوبند یوپی

قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ
کہیے: پس حجت پوری اللہ ہی کی رہی !

ایضاح الادلہ

(مع حاشیہ جدیدہ)

جس میں ادلۂ کاملہ میں دیئے گئے غیر مقلدوں کے دس سوالات کے تحقیقی جوابات کی بصیرت افروز وضاحت
اور ادلۂ کاملہ کے رد میں لکھی گئی مصباح الادلہ کا شافی اور مسکت جواب ہے۔ نیز اس کے
ضمن میں مختلف معرکۃ الآراء علمی مباحث پر محققانہ کلام کیا گیا ہے۔

از افادات:
امامِ حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی قدس سرہٗ
سابق صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

تحقیق و تحشیہ: حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری
ترتیب و تزئین: جناب مولانا مفتی محمد امین صاحب پالنپوری
اساتذہ دار العلوم دیوبند

ناشر
شیخ الہند اکیڈمی، دار العلوم دیوبند یو۔پی

جملہ حقوق بحق شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند محفوظ ہیں

زیر سرپرستی

حضرت مولانا مرغوب الرحمن صاحب دامت برکاتہم مہتمم دارالعلوم دیوبند

زیر انتظام :- ریاست علی بجنوری استاذ دارالعلوم دیوبند

سلسلہ مطبوعات شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند ے

نام	ایضاح الادلہ مع حاشیہ جدیدہ
مصنف	حضرت اقدس شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی قدس سرہ
عناوین و حاشیہ نگار	حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری محدث دارالعلوم دیوبند
مرتب حاشیہ و تزئین کار	جناب مولانا محمد امین صاحب پالنپوری استاذ دارالعلوم دیوبند
کاتب	قاری عبد الجبار قاسمی
صفحات	۶۷۲
سنہ اشاعت	۱۴۱۳ھ ۱۹۹۳ء
تعداد اشاعت	گیارہ سو
ناشر	شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند
مطبوعہ	ایچ، ایس، آفسیٹ پرنٹرز، دریا گنج، نئی دہلی۔ Ph. No. 23244240

اسٹاکسٹ

مکتبہ دارالعلوم دیوبند یوپی ۲۴۷۵۵۴

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
عرضِ ناشر	۲۳	آیت میں تحریف کا شاخسانہ	۴۴
[illegible]	۲۵	خدمتِ کتاب	۴۴
شاہ محمد اسحاق دہلویؒ کے نامور تلامذہ	۲۵	کتاب کی ترتیب	۴۵
میاں سید نذیر حسین صاحب کا تذکرہ	۲۵	معذرت	۴۵
نواب قطب الدین صاحب کا تذکرہ	۲۷	تشکر و امتنان	۴۵
تنویر الحق کا تعارف	۲۷	کتاب کا آغاز	۴۷
تنقیر الحق کا تعارف	۲۸	وجہ تصنیف	۴۸
معیار الحق کا تعارف	۲۹	سببِ خیر	۴۹
مدار الحق کا تعارف	۲۹	وجہ تاخیر	۵۰
انتصار الحق کا تعارف	۳۰	تاخیر کی دوسری وجہ	۵۰
میدان چھوٹے میاں نے سنبھالا	۳۱	سفرِ حج	۵۱
مولانا محمد حسین لاہوری کا تعارف	۳۱	وفات حضرت نانوتویؒ	۵۱
حسین کے اشتہار کا متن	۳۲	صدمۂ وفات	۵۲
حضرت شیخ الہند رحؒ کا تذکرہ	۳۴	تکمیل کتاب	۵۲
ادلۂ کاملہ کا تذکرہ	۳۶	ظرافت یا سخافت ؟!	۵۳
تسہیل ادلۂ کاملہ	۳۷	نام کی بے ربطی	۵۳
محمد حسن امروہی سلفی ثم قادیانی	۳۸	ایضاح کی وجہ تسمیہ	۵۳
ہم بد، پناہ بخدا !	۳۹	فقہاء کی فضیلت اور ان کا بدرجۂ اولیٰ محدث ہونا	۵۴
ادلۂ کاملہ کا جواب مصباح الادلہ	۴۰	مجتہدین کرام اور علم حدیث	۵۶
مولانا عبد اللہ پائلی سلفی	۴۰	نصوص فہمی میں اختلاف	۵۶
مصباح الادلہ کا تعارف	۴۰	خیالِ خام	۵۷
ہر طرف خاموشی !	۴۳		

مضمون	صفحہ
نیکو گفتی !	۵۷
① رفع یدین کا مسئلہ	۵۹
مذاہب فقہاء	۶۱
دفعۂ اول	۶۲
مدّعی کون مدعا علیہ کون ؟	۶۲
دوام و وجوب کا دعویٰ نہیں تو سوال فضول ہے	۶۳
سنیت و استحباب بھی تو دعویٰ ہے	۶۴
حدیث ابن عمرؓ دوام رفع یدین میں نص نہیں ہے	۶۴
الٹے بانس بریلی کو	۶۵
ہمارے لئے لانسلّم کافی ہے	۶۶
نزاع ثبوتِ رفع میں نہیں، بقا میں ہے (اہم بحث)	۶۶
نسخ نہیں ترجیح	۶۸
مثال سے توضیح	۶۹
تعارض نہیں جو ثبوتِ نسخ ضروری ہو	۶۹
نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے	۷۰
نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں	۷۱
مناظرہ کا قصہ جعلی نہیں	۷۲
ایک اور روایت، مؤید مدعا	۷۴
بین السجدتین رفع یدین کے لئے ناسخ کون ہے ؟ (ایک الزام)	۷۵
فہم صحابی	۷۵

مضمون	صفحہ
بہرہ اپنی ہی کہتا ہے !	۷۶
② آمین بالجہر کا مسئلہ	۷۷
مذاہب فقہاء	۷۹
دفعۂ دوم	۸۰
تمہید	۸۰
مدّعی کون، مدعا علیہ کون ؟	۸۱
دوام جہر کا دعویٰ نہیں تو سوال لغو ہے !	۸۲
خوشا اتحاد و اتفاق !	۸۴
ثبوت جزئی سے جانب مقابل کی نفی نہیں ہوتی	۸۴
دوام فعل کی دلیل کیوں طلب کی گئی تھی ؟	۸۵
تفصیل	۸۵
بات میری زبان ان کی !	۸۸
آمین بالجہر تعلیم کے لئے تھا	۸۸
خلاصۂ بحث	۸۹
دعا میں اصل اخفا ہے	۹۰
سوچ سمجھ کر بات کیجئے	۹۰
③ نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟	۹۱
مذاہب فقہاء	۹۳
دفعۂ سوم	۹۶
عین خوبی کی بات	۹۶
ایک حکایت	۹۶
قصّے ادھر ادھر کے !	۹۷
مبحث سے گریز	۹۷

مضمون	صفحہ
حدیث تحت السرہ و فوق السرہ میں تعارض نہیں	۹۸
توشیع وتعمیم کا مطلب	۹۹
خوش فہمی	۱۰۰
توشیع مسلّم تو سوال مہمل	۱۰۱
سنی بھی جواب دے	۱۰۱
قیاس سے ترجیح	۱۰۱
آپ کی عنایتوں کا ثمرہ	۱۰۲
حدیث قوی ناسخ اور حدیث ضعیف منسوخ کب ہوتی ہے ؟	۱۰۲
تعمد و الزام دینے کا	۱۰۴
سخن شناس نہ	۱۰۴
حدیث تحت السرہ اور اس کی صحت کا دعویٰ	۱۰۵
خلاصۂ اعتراض	۱۰۶
جواب	۱۰۶
علقمہ بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے	۱۰۶
اب جدل کیجے !	۱۰۹
تقلید کس کی ممنوع ہے ؟	۱۰۹
غیر مقلد بھی مقلد ہیں، مگر کس کے ؟	۱۱۰
ائمہ اربعہ کی تقلید بحیثیت مفسّرِ دین ہے	۱۱۰
امام طحاوی کے قول کا مطلب	۱۱۰
کلامِ طحاوی کے ایک اور معنی	۱۱۲
طحاوی کے مجتہد	۱۱۲
☜ کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے ؟	۱۱۵

مضمون	صفحہ
مذاہبِ فقہاء	۱۱۷
قائلینِ فاتحہ کے دلائل	۱۱۸
مانعینِ فاتحہ کے دلائل	۱۱۸
دفعہ چہارم	۱۱۹
خلاصۂ جواب ادلۂ کاملہ	۱۱۹
انصاف پرستی کا نمونہ	۱۱۹
صحت اتفاقی کہاں ؟	۱۲۰
فکرِ انجام	۱۲۱
جرح معتبر کے لئے انوکھی شرط	۱۲۲
حدیثِ عبادہ کی بحث (بروایت محمد بن اسحٰق)	۱۲۳
محمد بن اسحٰق متکلّم فیہ راوی ہیں	۱۲۳
بعض کی تصحیح سے حدیث متفق علیہ نہیں ہوتی	۱۲۷
حدیثِ عبادہ قطعی الدلالۃ بھی نہیں ہے	۱۲۸
ثبوت، وجوب سے عام ہے (پہلی وجہ)	۱۲۸
نفیِ کمال کا احتمال ہے (دوسری وجہ)	۱۲۹
احتمال ناشی عن دلیل ہے	۱۲۹
محنت رائیگاں !	۱۲۹
حدیث عبادہ عام کی بحث (جو صحیح ہے مگر صریح نہیں)	۱۳۰
بینوا توجروا	۱۳۱
حدیثِ عام سے قائلین فاتحہ کا استدلال، اور اس کے جوابات	۱۳۱
جواب (۱) دعویٰ خاص، دلیل عام	۱۳۲

مضمون	صفحہ
جواب (۲) ضم سورت کے باب میں تخصیص آپ بھی کریں گے	۱۳۲
جواب (۳) تخصیص مقتدی کے دلائل	۱۳۳
جواب (۴) حدیث عبادہ رض عام مخصوص منہ البعض ہے	۱۳۵
جواب (۵) خبر واحد کی خبر واحد سے تخصیص کی گئی ہے	۱۳۵
جواب (۶) مسلمہ جمہور تخصیص چھوڑ کر مختلف فیہ تخصیص کیوں اختیار کی جائے؟	۱۳۶
جواب (۷) تخصیص کی ضرورت نہیں	۱۳۷
جواب (۸) اقوال ائمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ کی تخصیص کے خلاف ہیں	۱۳۷
تکرار بجواب تکرار	۱۳۸
مانعین فاتحہ کے مستدلات (حدیث من کان لہ امام کی بحث)	۱۳۹
حدیث مرسل اکثر ائمہ کے نزدیک حجت ہے	۱۴۰
امام ابو حنیفہ اور تضعیف دار قطنی	۱۴۱
ہمیشہ فقہا کی روایت زیادہ معتبر سمجھی گئی ہے	۱۴۲
مناقب امام اعظم رح	۱۴۲
طعن مبہم کا اعتبار نہیں	۱۴۹
گلہ ان کی جفا کا	۱۵۰
ثقہ کی روایت بالاتفاق معتبر ہے	۱۵۱
حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ امامٌ کو امام صاحب کے علاوہ اور ثقات نے بھی روایت کیا ہے	۱۵۱
سند ضعیف متابع وشاہد بن سکتی ہے	۱۵۲
حدیث عبادہ اور حدیث من کان لہ امامٌ کی سندوں میں موازنہ	۱۵۳
دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں	۱۵۴
ادلۂ شرعیہ میں اصل عدم تعارض ہے	۱۵۵
خبر واحد، نص قرآنی کے معارض نہیں ہو سکتی	۱۵۵
حدیث عبادہ اور حدیث من کان لہ امامٌ میں تعارض نہیں ہے	۱۵۵
مثالوں سے وضاحت	۱۵۶
حدیث من کان لہ امامٌ حدیث عبادہ کے لئے مفسر ہے	۱۵۷
مقتدی پر قرأت واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل (ایک فکر انگیز بحث)	۱۵۸
امام نماز کے ساتھ موصوف بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض	۱۵۹
ضروریات وصف کی ضرورت صرف موصوف بالذات کو ہوتی ہے، اور آثار دونوں کو لاحق ہوتے ہیں	۱۵۹
وصف صلوٰۃ کے ساتھ امام کے متصف بالذات ہونے کے دلائل	۱۶۰
① افضلیت امام	۱۶۰
② امام کا سترہ مقتدیوں کے لئے سترہ ہے	۱۶۱

مضمون	صفحہ
⑫ امام کے سہو سے مقتدی پر سجدۂ سہو کا لازم ہونا	۱۶۱
⑬ متابعتِ امام کا ضروری ہونا	۱۶۱
⑭ امام کی نماز فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا	۱۶۲
⑮ مقتدیوں کے ذمہ سورت کا نہ ہونا	۱۶۲
⑯ رکوع میں شریک ہونے والے سے قرأت کا ساقط ہونا	۱۶۲
⑰ رکوع میں شریک ہونے والے سے قیام کا ساقط ہونا	۱۶۲
نتیجۂ دلائل	۱۶۲
قرأت کے علاوہ دیگر شرائط وارکان مقتدی کے لئے کیوں ضروری ہیں ؟	۱۶۳
اجمالی جواب	۱۶۳
تفصیلی جواب	۱۶۴
نماز سے اصل مقصود سوالِ ہدایت اور جواب خداوندی کا سننا ہے	۱۶۴
حضوری دربار کے آداب میں	۱۶۵
مثال سے وضاحت	۱۶۵
کی مختلف جہتیں اور سب کے احکام	۱۶۶
نتیجۂ بحث	۱۶۶
ما تیسّر کے مخاطب صرف امام و منفرد ہیں	۱۶۷
صرف منفرد مخاطب ہے	۱۶۷

مضمون	صفحہ
حدیث عبادہ مقتدی کو شامل نہ ہونے کی وجوہ	۱۶۷
① محمد بن اسحٰق کی حدیث حکمِ قرآنی کے معارض نہیں ہوسکتی	۱۶۷
② محمد بن اسحٰق کی حدیث منسوخ ہے	۱۶۸
دلیل عقلی ختم	۱۶۸
آثار صحابہ کی بحث	۱۶۹
جمہور صحابہ قرأت کی ممانعت کرتے تھے	۱۷۰
حضرت ابوہریرہؓ کے فتویٰ کے جوابات	۱۷۲
پہلا جواب	۱۷۲
دوسرا جواب	۱۷۲
تیسرا جواب	۱۷۳
حضرت عمرؓ کے فتویٰ کے جوابات	۱۷۴
اکابر کے اقوال سے استدلال کا جواب	۱۷۵
الزامِ خصم کے لئے ایک اہم حوالہ	۱۷۵
ہدایہ میں مذکور روایت قابلِ اعتبار نہیں	۱۷۶
ترا چہ نفع ؟	۱۷۷
انصاف کا خون !	۱۷۷
تاویل کا دروازہ کھلا ہے !	۱۷۷
مانعینِ فاتحہ کی دوسری دلیل (حدیث واذا قرأ فانصتوا)	۱۷۸
واذا قرئ القرآن سے ممانعتِ قرأت پر استدلال (اور اس پر اعتراضات کے جوابات)	۱۸۰
اعتراض (۱) انصات سے مراد ترکِ جہر ہے	۱۸۰

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
جواب	۱۸۰	② روایات مشہور ہیں، ان سے بھی تخصیص جائز ہے	۱۹۴
استماع اور سماع میں فرق	۱۸۲		
سکتتین کی حدیث میں معنی مجازی مراد ہیں	۱۸۳	جنگل میں جمعہ درست کیوں نہیں؟	۱۹۶
اعتراض دوم	۱۸۳	دروغ بے فروغ!	۱۹۶
اعتراض سوم	۱۸۳	کل شرائط جمعہ آیت ہی سے مستفاد ہیں	۱۹۷
اعتراض دوم کا جواب	۱۸۴	صاف صاف بتائیے!	۱۹۷
اعتراض سوم کا جواب	۱۸۴	معلوم ہے وعدہ کی حقیقت!	۱۹۸
اعتراض چہارم	۱۸۵	⑤ تقلید شخصی کا وجوب	۱۹۹
ہمارے جوابات گذر چکے	۱۸۶	ایک غلط فہمی	۲۰۱
صاحبِ نور الانوار کا جواب	۱۸۶	ایک اور غلط فہمی	۲۰۲
خیالی توفیق	۱۸۶	دفعۂ پنجم	۲۰۲
پانچواں اعتراض کہ حکم استماع وانصات کفار کو ہے	۱۸۷	جواب ندارد ہرزہ سرائی	۲۰۳
		ادلہ کے جواب کا خلاصہ	۲۰۴
جواب	۱۸۷	ادلہ کے جواب کی تشریح	۲۰۵
بہتان بندی	۱۸۹	خوبیٔ اجتہاد	۲۰۷
کیا تطبیق وتوفیق اسی کا نام ہے!	۱۹۰	سوال دیگر جواب دیگر	۲۰۸
ایک حکایت	۱۹۱	آمدم بر سر مطلب	۲۰۸
تطبیق اس کو کہتے ہیں	۱۹۱	جوابِ ادلہ لاجواب ہے	۲۰۹
قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں	۱۹۲	مصباح الادلہ اسم با مسمّٰی	۲۱۰
جمعہ فی القریٰ کے مسئلہ سے اعتراض	۱۹۲	شیوۂ جاہلاں	۲۱۰
اجمالی جواب	۱۹۳	لعنت بر ظریف	۲۱۱
تفصیلی جوابات	۱۹۳	صاحبِ مصباح کی اُلٹی	۲۱۲
④ آیت جمعہ مجمل ہے، اخبار آحاد سے تفسیر جائز ہے	۱۹۳	تقلید ائمہ اور آیات قرآنی	۲۱۳
		یہ آیتیں تقلید ائمہ سے متعلق نہیں	۲۱۴

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
قرآن سے تقلید ائمہ کا ثبوت	۲۱۵	مقدمۂ اولیٰ	۲۴۱
دو اور دو چار روٹی	۲۱۶	مقدمۂ ثانیہ	۲۴۲
بِئْسَ مَا زَعَمْتُمْ	۲۱۶	مقدمۂ ثالثہ	۲۴۲
فرقۂ اہلِ حدیث کی حقیقت	۲۱۷	مقدمۂ رابعہ	۲۴۲
اعترافِ حق	۲۱۸	دعویٰ بلا دلیل	۲۴۳
سوال، سوال یکساں نہیں	۲۲۰	دعویٰ خلافِ دلیل	۲۴۴
بنائے تقلید	۲۲۱	مقدمۂ خامسہ	۲۴۷
مثال سے توضیح	۲۲۱	مقدمۂ سادسہ	۲۴۸
تقلید کو ممنوع سمجھنا بلا وجہ ہے	۲۲۲	مقدمات مخدوش، مدعا مشکوک	۲۵۱
تقلید شخصی کا حکم	۲۲۲	سلف میں جب تقلید شخصی نہیں تھی	
غیر مقلدین کا انوکھا اندازِ بحث	۲۲۲	تو اب کیوں ضروری ہے؟	۲۵۲
تقلید شخصی پر اعتراض	۲۲۴	جواب	۲۵۲
جواب	۲۲۴	ضرورت کے وقت دوسرے امام	
[illegible]ث کا تاج	۲۲۹	کے مذہب پر عمل جائز ہے	۲۵۶
ضرورۃً دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا	۲۳۰	تقلید شخصی سے متعلق مزید حوالجات	۲۵۷
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۳۰	تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض	۲۶۳
امورِ دینی میں احتیاط مستحسن ہے	۲۳۲	الزامی جواب	۲۶۳
مستحسن بمقابلہ غیر مستحسن کی ترجیح	۲۳۲	تحقیقی جواب	۲۶۵
خلاصۂ بحث	۲۳۳	⑥ ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت	
تائیدِ مدعا حوالجات	۲۳۴	(مثل اور مثلین کی بحث)	۲۶۹
الفاظ میں الجھ رہے ہیں	۲۳۸	مذاہب فقہاء	۲۷۱
نص کہاں سے چھپا رکھی ہے؟	۲۳۹	روایات	۲۷۲
مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی کے		امام اعظم کے اقوال میں تطبیق	۲۷۴
تضادات ستہ کا جائزہ	۲۴۰	جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں	۲۷۶

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
دفعۂ ششم	۲۷۶	جوابات	۲۹۵
جواب ادلہ کا خلاصہ	۲۷۶	قولی اور فعلی حدیثیں قبول نسخ	
تعصب یا یاوہ ؟	۲۷۸	میں مساوی ہوتی ہیں	۲۹۷
مثلین تک ظہر کا وقت باقی رہنے کی دلیل	۲۷۹	صاحب مصباح کی حدیث دانی	۲۹۸
امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے	۲۸۱	⑦ تساوی ایمان کا مسئلہ	۲۹۹
قول ابوہریرہؓ سے استدلال پر شبہ کا جواب	۲۸۲	ایمان کی تعریف میں اختلاف	۳۰۲
امام نووی کی تاویل کا جواب	۲۸۲	دفعۂ ہفتم	۳۰۳
امام اعظم کے قول کی ایک اور دلیل	۲۸۴	جواب ادلہ کا خلاصہ	۳۰۳
مثلین کا ثبوت	۲۸۶	صاحب مصباح کی تردید کا خلاصہ	۳۰۴
مثلین میں احتیاط ہے	۲۸۷	من چہ می سرایم وطنبورۂ من چہ می سراید	۳۰۵
دعویٰ فقہ دا ہوا	۲۸۷	امام اعظم کے قول کا صحیح مطلب	۳۰۷
ایک عرض	۲۸۷	تزاید ایمان والی نصوص کا مطلب	۳۰۸
قول ابوہریرہؓ کی ایک اور تاویل		امام اعظم کے قول کا غلط مطلب	۳۰۹
اور اس کا جواب	۲۸۷	اہل حق میں نزاع لفظی ہے	۳۱۰
جمہور کے دلائل امام اعظم کے خلاف نہیں	۲۸۸	امام رازی کا حوالہ	۳۱۱
آخر وقت ظہر میں امام اعظم کی		شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ	۳۱۱
مختلف روایات کا منشأ	۲۸۸	شاہ عبدالعزیز صاحب کا حوالہ	۳۱۲
امام اعظم کی ظاہر الروایۃ تمام دلائل کی جامع ہے	۲۸۹	نواب صاحب بھوپالی کا حوالہ	۳۱۲
امام اعظم کی ظاہر الروایۃ محتاط لوگوں کیلئے ہے	۲۹۰	جہالت یا تعصب ؟	۳۱۳
امام اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق	۲۹۰	دونوں قولوں کا منشأ	۳۱۳
حضرت عمرؓ کا ارشاد امام اعظم کے خلاف نہیں	۲۹۲	شاہ صاحب کا حوالہ	۳۱۴
صاحب ہدایہ کا استدلال نہایت قوی ہے	۲۹۳	امام غزالی کا حوالہ	۳۱۴
دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے	۲۹۴	امام ابن صلاح کا حوالہ	۳۱۶
تین شبہات	۲۹۴	قاضی عیاض کا حوالہ	۳۱۶

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
دیگر علماء کا حوالہ	۳۱۷		
خلاصۂ بحث	۳۱۷	ایمان مقولۂ کیف سے ہے تو اس میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟	۳۴۰
ملا علی قاری کی عبارت سے خصم کا استدلال	۳۱۸	جوابِ اول	۳۴۰
پہلا جواب	۳۱۸	جوابِ دوم	۳۴۰
سخن شناس نۂ.....	۳۱۹		
دوسرا تحقیقی جواب	۳۲۰	**ایمان میں زیادت و نقصان** (استدلالات اور جوابات)	۳۴۱
تیسرا جواب	۳۲۱	استدلالِ اول	۳۴۲
خوب یاد رکھیں!	۳۲۲	جواب	۳۴۲
		استدلالِ دوم تین باتوں پر مشتمل ہے	۳۴۴
ایمانیات کے بڑھنے سے ایمان بڑھنے کی بحث	۳۲۴	جواب کا آغاز	۳۴۴
		امرِ اول (آیتِ کریمہ) کا جواب	۳۴۵
ایمانیات کے بڑھنے سے ایمان بڑھنے کی وضاحت	۳۲۵	امرِ دُوم (حدیثِ ابن عمرؓ) کا جواب	۳۴۷
		امرِ سوم (قولِ بیضاوی) کا جواب	۳۴۹
نیک اعمال کی وجہ سے نفس ایمان کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے	۳۲۶	شرح فقہ اکبر کی عبارت سے استدلال کا جواب	۳۵۰
تحقیقِ اجمل	۳۲۷	حضرت مجدد الف ثانی کی فیصلہ کن عبارت	۳۵۱
جوابِ لا طائل	۳۲۷	وہی مرغ کی ایک ٹانگ	۳۵۴
امام محمدؒ نے ایمانی کایمان جبرئیل کو مکروہ کیوں کہا ہے؟	۳۲۹	حنفیہ پر مرجئہ ہونے کا الزام اور شیخ جیلانی رح کے قول کے جوابات	۳۵۵
استدلالِ عجیب	۳۳۳		
ایمان مقولۂ کیف سے ہے	۳۳۵	اکابر کے معتقدین بھی زیادہ ہوتے ہیں اور معاندین بھی	۳۵۷
اعمال ایمان کا جزء نہیں	۳۳۵		
دلائل نقلیہ	۳۳۶	شیخ جیلانی کا بعض حنفیہ کو مرجئہ کہنے کا پہلا جواب	۳۵۷
حنفیہ کا مذہب	۳۳۸	دوسرا جواب	۳۵۹
قاضی عضد کا قول احناف کے خلاف نہیں	۳۳۹	اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں	۳۶۰

مضمون	صفحہ
⑧ قضائے قاضی کا ظاہرًا و باطنًا نافذ ہونا	۳۶۳
مذاہب فقہاء	۳۶۵
جمہور کی دلیل	۳۶۶
امام اعظم کے نقلی دلائل	۳۶۷
امام اعظم کی عقلی دلیل	۳۶۹
دلیل عقلی کی تفصیل	۳۶۹
دفعۂ ثامن	۳۷۱
مسائل سمجھنے کے لئے فہم و دیانت ضروری ہیں	۳۷۲
ایں ہم غنیمت است	۳۷۲
مطالبہ ہنوز باقی ہے	۳۷۳
دلیل اولہ اموال باقیہ میں بھی بدرجۂ اولیٰ جاری ہوتی ہے	۳۷۴
منکوحۂ غیر کا استشہاد درمختار میں بھی ہے	۳۷۵
قضا کے نفوذ تام کے لئے محل کا انشاء حکم کے قابل ہونا شرط ہے	۳۷۷
قضائے قاضی سے امر محکوم بہ واقع میں بھی ثابت ہوجاتا ہے	۳۷۸
صدور حکم کے سبب کا مسبّب پر اثر نہیں پڑتا	۳۷۸
ناجائز سبب اختیار کرنے کا وبال جدا ہے	۳۷۹
طولِ لاطائل	۳۸۰
ایک مثال سے نفاذ قضا پر اعتراض	۳۸۰

مضمون	صفحہ
جواب	۳۸۱
الزام ثابت کیجئے !	۳۸۲
واقعی آپ معذور ہیں	۳۸۳
ملکیت کی علت قبضۂ تامہ ہے	۳۸۴
ملک حلال کا طریقہ کبھی حلال کبھی حرام ہوتا ہے	۳۸۴
قبضہ کے علت تامہ ہونے کی تفصیل	۳۸۵
بیع وشراء وغیرہ اسباب ملک درحقیقت اسبابِ حصول قبضہ ہیں	۳۸۵
قضا بھی حصولِ قبضہ کا سبب ہے	۳۸۶
قبضہ کے علت تامہ ہونے پر اعتراض	۳۸۷
جواب	۳۸۷
چوری وغصب کے مال پر قبضہ ہوتا ہے مگر ملکیت نہیں ہوتی (ایک اعتراض)	۳۸۷
یہ قبضۂ تامہ نہیں ہے (جواب)	۳۸۸
قبضۂ تامہ کی حقیقت	۳۸۹
مزید وضاحت	۳۹۰
رہن پر مرتہن کا قبضہ قرآن سے ثابت ہے مگر ملکیت نہیں (دوسرا اعتراض)	۳۹۱
یہ قبضہ مستقل نہیں (جواب)	۳۹۱
مال مغصوب ومسروق پر صرف صورتًا قبضہ ہوتا ہے	۳۹۲
قبضہ علتِ ملک نہیں ہے تو پھر علت کیا ہے ؟	۳۹۲
بیع قبل القبض کی ممانعت عدم ملک کی وجہ سے ہے	۳۹۲

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
تیب اور گروی مالک بیچ سکتا ہے	۳۹۴	جواب ترکی بہ ترکی	۴۱۱
چند متفاوت ملکیتیں اور قبضے		سنجیدہ جواب	۴۱۲
محل واحد میں جمع ہوسکتے ہیں	۳۹۵	مجتہد صاحب کی حیرانی !	۴۱۳
قبضے کے معنیٰ	۳۹۷	ادلۂ کاملہ کے مقدماتِ خمسہ کی غرض	۴۱۳
علتِ تامہ کا معلول پر قبضہ قوی تر ہوتا ہے	۳۹۷	تفسیر بالرائے کے الزام کا جواب	۴۱۴
محلِ واحد میں مثلین کا اجتماع ممکن نہیں	۳۹۷	آیۂ جماع کے اعتراض کا جواب	۴۱۴
دو قبضے کیوں نہیں ہوسکتے ؟	۳۹۸	ہدایہ میں بھی منکوحہ اور احرار کا استثناء ہے	۴۱۵
مجتہد کی ایک دلیل پر اعتراض کا		ادلہ کی دلیل سے زانی، سارق اور	
جواب اور قبضہ کے معنیٰ	۳۹۹	غاصب بھی استدلال کر سکتے ہیں	
روایتوں سے ادلہ کی دلیل پر اعتراض	۴۰۱	(ایک اعتراض)	۴۱۷
قبضۂ تامہ علتِ ملک اس وقت ہوتا ہے		جواب (تمہید)	۴۱۷
جب مقبوض قابلِ ملک ہو (جواب کی تمہید)	۴۰۱	قضائے قاضی کی حقیقت	۴۱۸
بھاگے ہوئے غلام کے حربی مالک کیوں نہیں ہوتے	۴۰۲	قبضہ کی دو قسمیں ہیں، قبضۂ جزئی اور قبضۂ کلی	۴۱۸
استیلائے کفار سببِ ملکیت کب بنتا ہے ؟	۴۰۲	اعتراض کا جواب	۴۱۹
مجتہد کی ضرورت	۴۰۵	زیبِ داستاں کے لئے !	۴۲۰
مجتہد میں نفسِ صحبت کو بہت دخل ہے	۴۰۶	مجالس الابرار کی عبارت کا مطلب	۴۲۱
روایتوں سے اعتراض کا جواب	۴۰۶	نفاذِ قضا بشہادتِ زور صریح ظلم ہے (اعتراض)	۴۲۳
قبضۂ وارث سے اعتراض کا جواب	۴۰۸	ظلم تو عدمِ نفاذ کی صورت میں بھی ہے (جواب)	۴۲۳
قبضۂ وارث اور قبضۂ مورث		ذریعہ حرام ہونے سے چیز حرام نہیں ہوتی	۴۲۳
کے متحد ہونے کی دلیل	۴۰۹	انما الاعمال بالنیات سے اعتراض کا جواب	۴۲۵
قبضۂ وارث اور قبضۂ مورث متحد ہیں		قاتل اللہ الیهود سے استدلال کا جواب	۴۲۵
تو تقسیم ترکہ کی ضرورت کیا ہے ؟ (اعتراض)	۴۱۰	صاحبِ مصباح کا استبعاد	۴۲۵
قبضۂ تامہ کے معنیٰ نہیں سمجھے (جواب)	۴۱۰	استبعاد رائیگاں !	۴۲۵
ایک اور اعتراض	۴۱۱	حکم تحقق میں علم کا تابع ہوتا ہے، اور خبر مخبر عنہ کی	۴۲۶

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
چند مثالوں سے نفاذِ قضا پر اعتراض	۴۲۷	حلت وحرمت میں اصل واسطہ فی العروض ہوتا ہے	۴۳۵
جواب: مثالیں غیر مفید ہیں کوئی قاعدہ کلیہ بیان کیجئے	۴۲۷	وسائل وجود میں امر مطلوب کے لئے واسطہ فی الثبوت ہوتے ہیں	۴۳۵
نفاذِ قضا۔ قاعدہ کلیہ سے ثابت ہے	۴۲۷	قاعدہ کی تطبیق	۴۳۶
مثالوں کا حال	۴۲۸	حلت حیوانات کی علت اذن خداوندی ہے	۴۳۷
میراث کی علت نسبی محبت ہے	۴۲۸	ذکر عند الذبح اجازت پر دال ہے	۴۳۷
اختلافِ دین اور تباینِ دارین کی صورت میں میراث نہ ملنے کی وجہ	۴۲۹	صیدِ حرم میں علتِ حلت مفقود ہے	۴۳۸
قاتل میراث سے محروم کیوں ہوتا ہے؟	۴۲۹	مشرک کا ذبیحہ کیوں حرام ہے؟	۴۳۸
وصیت وتدبیر کا مبنیٰ حسن سلوک ہے	۴۲۹	مالِ غنیمت میں خیانت کرنے والے کا سامان سیاسۃً جلایا جاتا ہے	۴۳۹
مثالوں کا ٹھکانہ نہیں، قاعدہ کلیہ چاہیے	۴۳۰	دو اور مثالوں کا جواب	۴۳۹
واسطہ فی العروض ہی میں وسائط کا اثر ذی واسطہ تک پہنچتا ہے (قاعدہ کلیہ)	۴۳۰	بات صحیح مگر بے موقع!	۴۴۰
واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے	۴۳۱	پھر وہی اعتراض	۴۴۱
واسطہ فی الثبوت اور واسطہ فی العروض کی تعریف اور ان کے احکام (حاشیہ)	۴۳۱	جوابِ اول	۴۴۱
واسطہ فی الثبوت میں ذو واسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے	۴۳۲	تمام چیزیں اصل خلقت میں تمام لوگوں میں مشترک ہیں	۴۴۱
قاعدہ کلیہ کی وضاحت	۴۳۲	رفع نزاع کے لئے قبضہ کو علت ملک قرار دیا گیا ہے	۴۴۱
واسطہ فی الثبوت کا کام	۴۳۲	حاجت سے زائد مال رکھنا بہتر نہیں	۴۴۲
شہادت قضا کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہے	۴۳۳	عمومِ ملک کے قرائن	۴۴۲
ہر واسطہ کا ذی واسطہ پر اثر نہیں پڑتا	۴۳۳	مدعی کاذب اپنی ہی ملک پر قضا کے ذریعہ قابض ہوتا ہے	۴۴۲
اصل کی خوبی وخرابی واسطہ کو ضرور عارض ہوتی ہے	۴۳۴	جوابِ دوم	۴۴۳

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
پوری بحث کا خلاصہ	۴۴۴	دانستہ خلافِ شرع کیا ہوا فیصلہ باطناً نافذ کیوں نہیں ہوتا ؟	۴۶۲
معترض کے نقلی دلائل کا جواب	۴۴۴	اجتہادی خطا کی صورت میں قضائے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کی وجہ	۴۶۳
قطعۃ من النار عدمِ نفاذِ قضا پر دلالت نہیں کرتا	۴۴۵	حکم خداوندی کے لئے ظاہراً و باطناً نافذ ہونا کیوں لازم ہے	۴۶۴
معترض کی دلیل عقلی	۴۴۶	احرار اور زنِ منکوحہ ماتحت حکّام کی حدِ اختیار سے خارج ہیں	۴۶۵
[illegible] سکوں میراگدن نام!	۴۴۶	دلیل نقلی	۴۶۵
معترض کی کذب بیانی	۴۴۷	غیر منکوحہ اور دیگر اموال حکام کے حد اختیار میں ہیں	۴۶۵
چاند پر خاک ڈالنے کی کوشش	۴۴۷	قطعۃ من النار کا محمل	۴۶۶
تقیہ کے بارے میں شاہ اسماعیل شہید کا حوالہ	۴۴۸	نہلہ پہ دہلہ!	۴۶۸
دوسرا جواب	۴۵۳	وسائط کی خرابی کے اندیشہ کا جواب	۴۶۸
جوابِ ثانی دفعۂ ثامن	۴۵۵	دفعۂ ثامن کے دونوں جوابوں میں فرق	۴۶۹
جواب اول کا خلاصہ	۴۵۵	کمال وبال بن گیا !	۴۶۹
جواب اول کی تائید کے لئے ایک اشارہ	۴۵۵	⑨ محارم سے نکاح حدِ زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے	۴۷۱
جواب ثانی کا آغاز	۴۵۶	مذاہبِ فقہاء	۴۷۳
[illegible] اللہ تعالیٰ ہیں، انبیاء اور حکّام [illegible] حکّامِ ماتحت کو اختیار کلی نہیں ہوتا	۴۵۶	جمہور کی دلیل	۴۷۳
[illegible] میں مرافعہ نہیں	۴۵۷	امام ابوحنیفہ کے نقلی دلائل	۴۷۴
[illegible] کی روشنی میں جواب	۴۵۷	امام صاحب کے عقلی دلائل	۴۷۶
[illegible] کرنے کی صورت میں [illegible] فیصلہ نافذ نہ ہوگا	۴۵۹	افعال حسیہ اور شرعیہ کی تعریف	۴۷۶
[illegible] کہ حکم عطائے خداوندی ہے	۴۵۹	نہی اور نفی میں فرق	۴۷۷
[illegible] کہ فیضانِ مُعطی کو تہی دست نہیں کرتا	۴۶۰		
ایک اعتراض کا جواب	۴۶۱		

مضمون	صفحہ
افعال شرعیہ کی نہی میں شرعی قدرت ضروری ہے	۴۷۷
دفعۂ تاسع	۴۷۸
خلاصۂ تقریر ادلۂ کاملہ	۴۷۸
نورالانوار کی عبارت سے اعتراض	۴۸۰
جواب	۴۸۱
بیع کی دو قسمیں، صحیح اور باطل	۴۸۳
بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں	۴۸۳
نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل	۴۸۴
نکاح فاسد نہ ہونے کی وجہ	۴۸۵
ایک شبہ	۴۸۶
جواب	۴۸۶
معاملات میں عدل ضروری ہے	۴۸۷
بدل مختلف ہوں تو عاقدین کی رضا کا اعتبار ہوگا	۴۸۷
منفعت ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں	۴۸۷
منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار ہے	۴۸۷
نکاحِ محارم نکاحِ صحیح ہے	۴۸۸
سب عورتیں محلِ نکاح ہیں	۴۸۸
صحیح مقابل باطل ہے، جائز نہیں	۴۸۸
ہدایہ سے سب عورتوں کے محلِ نکاح ہونے کا ثبوت	۴۸۹
نکاحِ محارم میں حلت کا شبہ سب کے نزدیک مسلم ہے	۴۹۰
نکاحِ محارم نکاحِ حقیقی ہے علامہ ابن ہمام کا حوالہ	۴۹۰

مضمون	صفحہ
نورالانوار کے قول کی تاویل	۴۹۱
محارم بھی محلِ نکاح ہیں	۴۹۲
نورالانوار کا قول تصریحات اکابر کے خلاف ہے	۴۹۲
نکاحِ محارم کے ابطال کے لئے خصم کی دلیل	۴۹۳
خصم کا مقدمۂ اولیٰ	۴۹۶
مقصود نکاح اولاد ہے	۴۹۶
زنا، متعہ اور نکاحِ موقت کیوں حرام ہیں؟	۴۹۷
علتِ فاعلی اور علتِ غائی معلول کا جزء نہیں ہوتیں	۴۹۷
علتِ غائی کے بغیر معلول کا وجود	۴۹۸
حلتِ استمتاع علتِ غائی ہے	۴۹۸
چند مثالیں جہاں غرض مفقود ہے مگر معاملات موجود ہیں	۴۹۹
قیاس مع الفارق	۵۰۰
چھینٹا!	۵۰۱
خصم کا مقدمۂ دوم	۵۰۱
امر مبغوض لاحق ہونے سے اشرف چیز بری تو ہو سکتی ہے، معدوم نہیں ہوتی	۵۰۱
خصم کا مقدمۂ سوم	۵۰۲
مقدمات ثلاثہ پر اجمالی تبصرہ	۵۰۲
خصم کے مقدمۂ سوم کا تتمہ	۵۰۳
درءِ حد صحیح حدیثوں سے ثابت ہے	۵۰۴
تاویل باطل	۵۰۵

مضمون	صفحہ
خصم کی دلیل	۵۰۶
علت تو مان لی معلول ماننے میں کیوں دیر ہے؟!	۵۰۶
علت وطی نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے	۵۰۶
لوازم کا انفکاک محال ہے علت غائی کا نہیں	۵۰۶
ارتفاع حد زنا نکاح کے لئے لازم ہے	۵۰۷
ثبوتِ مہر ونسب کا معاملہ	۵۰۷
تمکینِ زوج اور تفریق قاضی سے اعتراض کا جوابِ اول	۵۰۸
جوابِ دوم	۵۰۹
فانکحوا ما طاب لکم سے استدلال پر اعتراض کا جواب	۵۰۹
ولا تنکحوا سے استدلال پر اعتراض	۵۱۰
جواب	۵۱۰
حتی تنکح زوجا میں بھی نکاح سے مراد عقد ہے	۵۱۱
وطی کی قید آیت سے مفہوم ہوتی ہے	۵۱۱
ولا تنکحوا ما نکح آباءکم سے حرمت مصاہرت بالزنا کا ثبوت	۵۱۲
مجتہد صاحب کا دعویٰ	۵۱۳
دعویٰ بلا دلیل کون سنتا ہے؟	۵۱۳
شرائعِ سابقہ اور نکاحِ محارم	۵۱۳
سوتیلی ماں سے نکاح کرنے والے کو قتل کرنے کی روایت	۵۱۵
یہ روایت امام اعظم کی دلیل ہے	۵۱۵

مضمون	صفحہ
چند روایتوں سے اعتراض	۵۱۶
جواب	۵۱۶
نکاح محارم کا حال قتل جیسا ہے	۵۱۷
اعتراض	۵۱۷
جواب	۵۱۸
وطی، وطی میں فرق ہے	۵۱۸
تشبیہ پر اعتراض	۵۱۸
جواب: تشبیہ کیلئے وجہ شبہ میں اشتراک کافی ہے	۵۱۸
لغوبات	۵۱۹
قتل تو حقیقی ہے مگر اس پر عمل نہیں	۵۲۰
وطی کے سخت حرام ہونے کے لئے حد لازم نہیں	۵۲۰
صاحبِ مصباح کی دلیل کا خلاصہ	۵۲۱
دلیل پر تبصرہ	۵۲۱
زنا کی تعریف میں مناقشہ	۵۲۲
حرمتِ جماع زنا سے عام ہے	۵۲۲
اعتراض	۵۲۲
یہ عقل کو جواب دینا ہے	۵۲۳
دعویٰ بلا دلیل	۵۲۳
عرضِ اخیر	۵۲۴
⑩ پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ	۵۲۵
مذاہبِ فقہا	۵۲۷
روایات	۵۳۰
مستدلات فقہاء	۵۳۳
دفعۂ عاشر	۵۳۴

مضمون	صفحہ
خلاصہ جواب ادلۂ کاملہ	۵۳۴
وہ دردہ کی بحث	۵۳۷
وہ دردہ منجملہ آرائے مبتلی بہ ہے	۵۳۹
ادلہ کی پیش بندی	۵۳۹
وہ دردہ پر عمل واجب ہونے کا مطلب	۵۴۰
صاحب بحر اور اکابر کے اقوال میں تعارض نہیں ہے	۵۴۲
صاحب بحر کے قول کا اصل منشأ	۵۴۳
عمل قلیل وکثیر کی تحدید بھی رائے مبتلی بہ پر چھوڑی گئی ہے	۵۴۵
الماء طہور سے استدلال کی حقیقت	۵۴۷
خلاصہ دلیل صاحب مصباح	۵۵۰
ہر استغراق حقیقی نہیں ہوتا	۵۵۱
استغراق کی دو قسمیں حقیقی اور عرفی	۵۵۱
استغراق عرفی کی مثالیں	۵۵۲
پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شئی ہے	۵۵۴
دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ مقدر ہے	۵۵۴
تقدیر مستثنیٰ منہ کی مثالیں	۵۵۵
استغراق حقیقی کے بغیر استدلال تام نہیں	۵۵۸
استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں	۵۵۸
دونوں حدیثیں ماء کثیر سے متعلق ہیں	۵۵۹
تائید آسمانی	۵۶۰
صاحب مصباح کی پیش بندی	۵۶۲
مجبوری میں سب روا	۵۶۲
بزرگوں سے عداوت رنگ لاتی ہے	۵۶۳
جب صحیح احادیث موجود ہیں تو ضعیف پر عمل کی کیا ضرورت ہے؟	۵۶۳
رائے رائے میں فرق ہے	۵۶۴
رائے مبتلی بہ بمنزلہ نص صریح ہوتی ہے	۵۶۵
پہلی دلیل	۵۶۵
دوسری دلیل	۵۶۶
وہ دردہ میں رائے سے رائے مبتلی بہ مراد ہے	۵۶۶
فہمیدہ بکار آید	۵۶۶
خوبیٔ قسمت	۵۶۶
خصم کے استدلال کا تتمہ	۵۶۷
فرد خاص سے استثناء درست نہیں	۵۶۷
استثناء لغوی بیکار ہے	۵۶۸
استدلال عجیب !	۵۶۹
معہود خارجی عام نہیں ہوتا	۵۶۹
پیشاب کی اصل بھی پانی ہے	۵۷۰
حدیث قلتین کی بحث	۵۷۰
قلتین کی حدیث ضعیف ہے	۵۷۲
تضعیف کا سبب کبھی مضعف نہیں بتا سکتا	۵۷۲
اکابر کی تضعیف کافی ہے	۵۷۳
حدیث قلتین کی اسناد میں اضطراب	۵۷۴
حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم کیا ہے	۵۷۸
متن میں اضطراب	۵۷۹
معنی میں اضطراب	۵۸۰

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
تحدید کے زیادہ مناسب معنی ہیں	۵۸۰	حرکت سے مراد حرکتِ وضو ہے	۵۹۷
قلال ہجر کی روایت ضعیف ہے	۵۸۱	ڈھیلا پھینکے چھینٹا اڑے !	۵۹۷
تحدید کے معنی کا ابہام شوافع کو بھی تسلیم ہے	۵۸۱	حرکت سے فوری تموج مراد ہے	۵۹۸
صاحب منہاج کی توجیہ اور اس کا جواب	۵۸۲	پوچ دلائل	۵۹۸
توجیہ مردود ؟	۵۸۴	حدیث لایبولن احدکم فی الماء الدائم کی بحث	۵۹۹
بعض شوافع نے حدیث قلتین کو ترک کر دیا ہے	۵۸۴		
جواب دیجئے	۵۸۴	تاویلِ باطل	۶۰۰
یہ غضب ہے !!	۵۸۵	تناقض کی تعریف (حاشیہ)	۶۰۰
پھر وہی غت ربود !	۵۸۵	تردید	۶۰۱
تحدید ماء قلیل وکثیر کی بحث	۵۸۷	وجہِ ممانعت نجاست ہے	۶۰۲
کیا عدد سے تحدید بدعت ہے ؟	۵۸۷	چند حدیثوں سے الزام	۶۰۳
حنفیہ کی تحدید پر اعتراض	۵۸۸	روایت بخاری سے تاویلِ باطل کی تردید	۶۰۴
جواب اعتراض	۵۸۸	دیگر روایات سے تاویلِ باطل کی تردید	۶۰۴
تحدید میں اختلافِ اقوال کی وجہ	۵۸۸	چند حوالوں سے تاویلِ باطل کی تردید	۶۰۵
تحریک کثیر وقلیل کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے	۵۹۱	وہ ہم سے پوچھتے ہیں	۶۰۶
[illegible] بھی ایک ذریعہ ہے	۵۹۲	جواب ترکی بہ ترکی	۶۰۷
دہ در دہ زیادہ واضح معیار ہے	۵۹۲	ادھورا اجماع	۶۰۷
[illegible] سے وضاحت	۵۹۳	ادھر بھی اجماع ہے	۶۰۷
پیمانہ کون ؟	۵۹۳	وجہِ ممانعت کہیں تنجیس کہیں عدم نظافت ہے	۶۰۹
تموج کیسے نظر آتا ہے ؟	۵۹۴	چند مزید حوالے	۶۰۹
اس پر یہ جوش وخروش !	۵۹۴	حوالوں کا مفاد	۶۱۰
مجتہدین نے بھی مسائل طے کئے ہیں	۵۹۴	حدیث استیقاظ کی بحث	۶۱۱
حدیث قلتین کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے	۵۹۶	حدیث کا صحیح مطلب اور الماء طہور سے تعارض	۶۱۲
[illegible] نظری ہے	۵۹۶		

مضمون	صفحہ
تعارض پر اعتراض	۶۱۲
جواب	۶۱۳
دوسرا اعتراض	۶۱۳
جواب	۶۱۳
چند حوالوں سے اثباتِ مدعا	۶۱۴
حدیث ولوغ کلب کی بحث	۶۱۶
حدیث ولوغ کلب کا صحیح مطلب	۶۱۷
تاویل باطل	۶۱۷
ترانی زبیدہ	۶۱۸
ظاہریت کا کمال	۶۱۸
دوسروں کا عیب اپنا ہنر	۶۱۹
اہل حدیث ہونے کا معیار	۶۱۹
تاویل باطل کی تردید	۶۱۹
حدیث ولوغ اور حدیث بیر بضاعہ میں تعارض	۶۲۱
پہلی توجیہ	۶۲۱
تناقض اور تعارض میں فرق	۶۲۱
دوسری توجیہ	۶۲۲
تسبیع مستحب ہے	۶۲۲
تیسری توجیہ	۶۲۳
چشم بازکردی	۶۲۳
دیدہ دلیری	۶۲۴
الماء طہور کی بحث کا تتمہ	۶۲۵
عمدہ بات یہ ہے کہ الف لام عہد کا مانا جائے	۶۲۶

مضمون	صفحہ
یا یہ کہا جائے کہ سوال گندگیاں اور پانی نکال دینے کے بعد تھا	۶۲۶
شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ	۶۲۷
ایک اور دلیل	۶۲۹
قلتین کی بحث کا تتمہ	۶۳۰
حدیث قلتین اور حدیث بیر بضاعہ میں تعارض	۶۳۰
صاحب مصباح کا رفع تعارض	۶۳۱
رفع تعارض کی یہ صورت باطل ہے	۶۳۱
حمل خباثت سے نجاست مراد ہے	۶۳۳
جوابی وار	۶۳۳
تاویل باطل پر اعتراض	۶۳۴
جواب کے بجائے تقریر پریشان	۶۳۴
خلاصہ ابحاث	۶۳۴
تحدید ماء میں امام صاحب کا اصل مذہب	۶۳۵
دو دعوے اور ان کی دلیلیں	۶۳۶
حدیث قلتین کی ایک اور توجیہ	۶۳۷
دوسری توجیہ	۶۳۸
اوفق بالنصوص مذہبِ امام اعظم ہے	۶۴۰
آثار صحابہ کی بحث	۶۴۱
حضرت عمر اور حضرت عمرو بن العاص کا واقعہ	۶۴۱
یہ ہماری دلیل ہے	۶۴۲
پرنالے کا واقعہ	۶۴۳
یہ بھی ہمارے خلاف نہیں	۶۴۳
مستدلات احناف	۶۴۴

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
ق کیجئے	٦٤٥	ان کا تحقیقی جواب	٦٥٩
یمہ	٦٤٧	جواب الجواب	٦٥٩
ی و ترغیب	٦٤٨	خوشہ چینی بھی اور برائی بھی	٦٦١
ت ستم کا جھاڑ باندھ دیا	٦٤٩	ان کا تاویلی جواب	٦٦٢
ے دعوے کی حقیقت	٦٥٠	جواب الجواب	٦٦٢
حدیث کی حقیقت	٦٥١	اعتراض اور ریکا	٦٦٣
ے منہ آنا	٦٥٢	تاویل کا حق کس کو ہے ؟	٦٦٤
سی کیا بولے جس میں ستر چھید	٦٥٢	اُسی بلا کو سر دھرا!	٦٦٥
ے نصیب میں تو ہزاروں حصہ بھی نہیں	٦٥٥	حدیث کا قرآن پر حاکم ہونا خلافِ عقل ونقل ہے	٦٦٥
بر سر مطلب	٦٥٧	جواب نہ بن سکا تو فوارۂ لعنت کھول دیا	٦٦٥
پہلا سوال	٦٥٧	اہل اللہ کے عناد میں عقل ماری گئی	٦٦٧
کے جواب کی تمہید	٦٥٧	ہمارا حوصلہ دیکھئے !	٦٦٧
ات کا مقصد منشاً اعتراض طل کرنا تھا	٦٥٨	ہم نے ان کے بڑوں کو نہیں چھیڑا	٦٦٩
بات ہی سے الزام دیا جاتا ہے	٦٥٨	دوسرے جوابات کی اجمالی کیفیت	٦٧٠
ے وضاحت	٦٥٩	گنبد کی صدا	٦٧٠

علامات ترقیم

جو کتاب میں استعمال کی گئی ہیں

(۱) ! علامت تأثر (تعجب[۱]، تأسف[۲]، خطاب[۳] اور ندا[۴] کے مواقع میں)

(۲) ! ! ڈبل علامتِ تأثر (گہرے تعجب و تأسف کے لئے)

(۳) ؟! علامتِ استفہام مع علامتِ تأثر (استفہام انکاری یا استفہام
برائے تعجب کے موقع پر)

(۴) ؟ علامتِ استفہام (سوال کرنے کے لئے)

(۵) ...... علامتِ حذف (عبارت محذوف ہونے کی نشانی)

(۶) ” ” علامتِ تنصیص (اقتباس ظاہر کرنے کے لئے یا کسی لفظ یا عبارت کو
نمایاں کرنے کے لئے)

(۷) : علامت تفسیر (قول[۱] اور مقولہ کے بیچ میں اور اجمال[۲] و تفصیل کے درمیان)

(۸) —— —— عبارت کے درمیان آنے والی دو چھوٹی لکیریں
جن کے درمیان جملہ معترضہ کو لیا گیا ہے

(۹) ———— عبارت کے درمیان آنے والی بڑی لکیر دو عبارتوں میں فصل
و امتیاز کے لئے استعمال کی گئی ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ ناشر

الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ محمد وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین! امابعد

شیخ الہندؒ (ولادت ۱۲۶۸ھ / ۱۸۵۱ء وفات ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۰ء) دارالعلوم دیوبند کے اس فرزند اولین کا لقب ہے جس نے سب سے پہلے مادر علمی کی آغوشِ تربیت کو آباد کیا۔ پروردگار عالم نے اس کے یمن وسعادت کو اس طرح ظاہر فرمایا کہ جس دن اس نے کتاب کے اوراق کھولے تھے اسی دن یہاں علم وحکمت کے قافلے نے اپنا سامان اتارا تھا اور پھر صدیوں کے لئے یہیں فروکش ہوگیا۔

شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہ نے ۱۲۸۳ھ میں دارالعلوم میں پہلا سبق پڑھا، ملا محمودؒ دیوبندی، قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسمؒ نانوتوی، اور استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یعقوبؒ صاحب نانوتوی کے سامنے زانوئے ادب تہ کرکے ۱۲۸۹ھ میں فارغ ہوئے، اس کے چند ماہ بعد ہی ۱۲۹۰ھ کے پہلے اجلاس دستاربندی میں دستارِ فضیلت سے نوازے گئے، پھر اسی سال حجۃ الاسلام حضرت نانوتوی، قطب العالم حضرت گنگوہی کی معیت میں حج بیت اللہ کے لئے حجاز مقدس کا سفر کیا، اور حضرت نانوتوی کی ہدایت کے مطابق قطب العالم حضرت حاجی امداد اللہؒ صاحب مہاجر مکی سے بیعت ہوئے اور استاذ الکل حضرت شیخ عبد الغنی مجددی سے حدیث کی سند حاصل کی، ۱۲۹۱ھ میں دارالعلوم دیوبند میں بلا تنخواہ مدرس مقرر ہوئے اور ۱۳۰۸ھ میں صدر مدرس مقرر فرمائے گئے

شیخ الہندؒ کے مسند آرائے تدریس ہونے کے بعد چشمِ فلک نے دیکھا کہ علم وحکمت کے سیارے مادرِ علمی کے بام ودر کا طواف کرنے لگے، ان کی نظر کیمیا اثر نے سینکڑوں تلامذہ میں عبقریت کی شان پیدا کردی جس کے تلامذہ کی صف میں علامۃ الدہر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری، حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی، مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ دہلوی، مفکر اسلام مولانا عبید اللہ سندھی، حضرت مولانا محمد میاں منصور انصاری، حضرت مولانا میاں سید اصغر حسین دیوبندی، شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد مراد آبادی، حضرت العلام مولانا محمد ابراہیم بلیاوی، مفسر قرآن حضرت مولانا احمد علی لاہوری (قدس اللہ اسرارہم) اور ان جیسے سینکڑوں نابغۂ روزگار اور رجال علم نظر آئیں، مورخ ان کی خاکِ پا کو اکسیر کہنے پر مجبور ہے۔

دارالعلوم کے اسی فرزند اولیں کے نام نامی پر شیخ الہند اکیڈمی قائم کی گئی ہے جس کا کام

علمی وتحقیقی کتابوں کی تالیف اور اکابر دار العلوم کے علوم و معارف کی اشاعت ہے، چند سال پہلے دار العلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے حضرت شیخ الہندؒ کی کتاب ایضاح الادلہ کو تسہیل و تصحیح کے ساتھ طبع کرنے کی تجویز منظور کی تھی، اس اہم خدمت کے لئے مدرسین دار العلوم میں حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری زید مجدہم محدث دار العلوم دیوبند سے رابطہ قائم کیا گیا، ہم ممنون ہیں کہ موصوف محترم نے اس کام کے لئے وقت مرحمت فرمایا، مگر جب موصوف نے اپنے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب مدرس دار العلوم کی معیت میں کام شروع کیا تو اندازہ ہوا کہ ایضاح الادلہ سے پہلے ادلۂ کاملہ پر کام کرنا ضروری ہے، چنانچہ پہلے انھوں نے نہایت سلیقہ اور عرق ریزی کے ساتھ ادلۂ کاملہ کی ترتیب و تسہیل کی خدمت انجام دی جو ۱۴۱۲ھ میں شیخ الہند اکیڈمی سے طبع کی گئی۔

ادلۂ کاملہ کے پیش لفظ اور عرض ناشر میں عرض کیا گیا تھا کہ ان شاء اللہ مستقبل میں ایضاح الادلہ، تصحیح ترتیب، تسہیل اور تعلیقات کے ساتھ طبع کی جائے گی، خداوند قادر قیوم کا احسان ہے کہ اب اس وعدہ کے ایفاء کا وقت آگیا۔ فللہ الحمد

ایضاح الادلہ بھی غیر مقلدین کے رد میں لکھی گئی ہے اور بنیادی طور پر اس میں بھی انھی دس مسائل سے متعلق تفصیلات ہیں جو "ادلۂ کاملہ" میں زیر بحث تھے لیکن حضرت شیخ الہندؒ کے علوم کی فراوانی، قلم کے سیلان اور ان کی غواص طبیعت نے کتاب کو ان کے علوم و معارف کا شاہکار بنا دیا ہے، اور اس لئے کتاب کو تسہیل و تبویب کے ساتھ شائع کرنے کی بہت زیادہ ضرورت تھی، خدا کا شکر ہے کہ ابناء جامعہ دار العلوم دیوبند کی جانب سے اس فرض کفایہ کی ادائیگی حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری زید مجدہم اور ان کے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالنپوری کی تقدیر میں آئی، ان دونوں محترم اساتذہ نے یہ خدمت جس خلوص بیکراں اور سلیقہ کے ساتھ انجام دی ہے وہ انھیں کا حصہ ہے، خدا اجر جزیل عطا فرمائے۔

حضرت مولانا سعید احمد صاحب زید مجدہم نے ایک مبسوط پیش لفظ بھی تحریر فرمادیا ہے جس میں ایضاح الادلہ کی تاریخ وجہ تالیف اور اس سلسلے میں کی گئی مساعی کا قابلیت کے ساتھ جائزہ لیا ہے پھر کتاب کی تصحیح و تعلیق میں جن امور کی رعایت کی گئی ہے اس کی تفصیلات پیش لفظ کے آخر میں "خدمت کتاب" کے عنوان کے تحت مذکور ہیں، ملاحظہ فرمالیں دعا ہے کہ پروردگار عالم دار العلوم دیوبند کے فیوض و برکات اور اس کی علمی روحانی خدمات کو محترم اراکین شوریٰ اور حضرت مولانا مرغوب الرحمٰن صاحب زید مجدہم کی زیر سرپرستی جاری و ساری اور قائم و دائم رکھے اور خدام مدرسہ کو اخلاص اور حسن عمل کی دولت سے سرفراز فرماتا رہے۔ آمین والحمد للہ اولاً وآخراً۔

ریاست علی غفرلہ

خادم شیخ الہند اکیڈمی دار العلوم دیوبند

۶ر جمادی الاولیٰ ۱۴۱۳ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد لله نحمدہ ونستعینه، ونستغفرہ، ونستهدیه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سیئات أعمالنا، من یهده الله فلا مضل له، ومن یضلل فلا هادی له، ونشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شریک له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أما بعد:

محدثِ ہند حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہ (ولادت ۱۱۱۴ھ وفات ۱۱۷۶ھ) کے پوتے اور صاحبزادے حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی قدس سرہ (ولادت ۱۱۵۹ھ وفات ۱۲۳۹ھ) کے نواسے حضرت اقدس مولانا محمد اسحاق صاحب محدث دہلوی قدس سرہ (ولادت ۱۱۹۷ھ وفات ۱۲۶۲ھ) دہلی کے شہرۂ آفاق محدث گذرے ہیں۔ آپ کا حلقۂ تلامذہ بہت وسیع تھا، جس میں بڑے بڑے نامور علماء ہوئے ہیں (۱) بانیانِ دارالعلوم دیوبند حضرت نانوتوی وحضرت گنگوہی کے استاذِ محترم حضرت مولانا عبدالغنی صاحب مجددی دہلوی ثم مدنی (ولادت [illegible]ھ وفات ۱۲۹۶ھ) صاحب انجاح الحاجہ علی سنن ابن ماجہ (۲) مظاہر حق کے مصنف حضرت نواب قطب الدین صاحب دہلوی (۳) بخاری شریف کے محشی حضرت اقدس مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری (متوفی ۱۲۹۷ھ) (۴) علم الصیغہ کے مصنف مفتی عنایت احمد کاکوروی (ولادت ۱۲۲۸ھ وفات ۱۲۷۹ھ) (۵) حضرت مولانا اسحاق صاحب کے داماد مفتی عبدالقیوم بڈھانوی (ولادت ۱۲۳۱ھ وفات ۱۲۹۹ھ) (۶) میاں سید نذیر حسین صاحب محدث دہلوی وغیرہ حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی قدس سرہ کے جلیل القدر تلامذہ ہیں۔

میاں سید نذیر حسین صاحب مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلی کے مشہور محدث گذرے ہیں۔ ولادت بہار میں ۱۲۲۰ھ یا ۱۲۲۵ھ میں ہوئی اور وفات دہلی میں ۱۳۲۰ھ میں ہوئی اس طرح سو سال یا پچانوے سال کی طویل زندگی پائی۔ آپ پہلے پکے حنفی تھے پھر تقلید سے آزاد ہو گئے

اور زمرۂ اہل حدیث میں مجتہد بلکہ رئیس المجتہدین شمار کئے جانے لگے۔ حضرت مولانا عبد الحی حسنی رحمہ اللہ ان کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں:

وکان له ذوق عظیم فی الفقه الحنفی،	آپ کو فقہ حنفی سے بڑی دلچسپی تھی، پھر آپ پر قرآن و
ثم غلب علیه حُبُّ القرآن والحدیث فترك	حدیث کی محبت غالب آئی، تو ان کے سوا ہر چیز سے
اشتغاله بما سواهما الا الفقه۔ (نزہۃ الخواطر ص ۴۹۱/۸)	بجز فقہ کے مشغولیت چھوڑ دی۔

اور اہل حدیث ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مجتہدین کرام پر عموماً، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر خصوصاً کیچڑ اچھالی جائے۔ اس کے بغیر رنگ آتا ہی نہیں۔ حضرت شیخ الہند ایضاح الادلہ دفعہ ۱ بحث ولوغ کلب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

> "آج کل عامل بالحدیث ہونے کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں، بلکہ فقہاء، علماء، وائمہ مجتہدین کے اوپر طعن و تشنیع کرنے کا نام عمل بالحدیث ہے، چاہو ظاہر حدیث کو ترک کرو، اور کیسی ہی تاویلات بعیدہ ورکیکہ، محض رائے و قیاس سے گھڑ کر احکام نصوص میں تصرف کرلو، کچھ مضائقہ نہیں، مگر مجتہدین و مقلدین کا اظہار مخالفت کئے جاؤ، عامل بالحدیث اور مُرَوِّجِ سنّتِ سَنِیَّہ شمار کئے جاؤ گے"

چنانچہ مولانا سید نذیر حسین صاحب نے بھی تقلید سے آزادی حاصل کرنے کے بعد، امام اعظم رحمہ اللہ کی ذات والا صفات کو ان کے مجتہدات و مسائل کو اور ان کے متبعین کو تنقید کا نشانہ بنانا شروع کر دیا۔ اہل حدیث حضرات لوگوں کو یہ بھی باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب غیر مقلد تھے۔ جبکہ شاہ صاحب نے بقلم خود اپنے کو حنفی[۱] لکھا ہے۔ اور فیوض الحرمین[۲] میں صراحت فرمائی ہے کہ مجھے میری افتادِ طبع کے خلاف تقلید کا پابند کیا گیا ہے اور مذہب حنفی کا احادیث سے زیادہ ہم آہنگ ہونا اپنے مکاشفات سے ثابت کیا ہے[۳]۔ اسی طرح وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت شاہ اسماعیل شہید قدس سرہ بھی غیر مقلد تھے اور دلیل میں ان کی طرف منسوب کتاب تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین پیش کرتے ہیں۔ جبکہ اس کتاب کی نسبت حضرت شہید کی طرف محل بحث ہے۔ اسی طرح مولانا سید نذیر حسین صاحب کا حلقہ یہ بھی پروپیگنڈہ کرتا

---

[۱] خدا بخش لائبریری پٹنہ میں بخاری شریف کا ایک قلمی نسخہ ہے جس پر شاہ صاحب کے دستخط ہیں، اس میں اپنے آپ کو عملاً حنفی لکھا ہے ۱۲ [۲] فیوض الحرمین ص ۶۴ [۳] فیوض الحرمین مترجم ص ۴۸ و ص ۱۰۵

حضرت کے استاذ مولانا محمد اسحاق صاحب دہلوی بھی غیر مقلد تھے۔ چنانچہ نواب قطب الدین حب کو تنویر الحق کے دیباچہ میں اس کی پرزور تردید کرنی پڑی۔

غرض میاں صاحب کے مزاج و معاملات کا ان کے حلقہ پر پورا اثر پڑا اور جو کام باقی رہ گیا تھا نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا، پدر نہ کرد پسر تمام کرد!

واب قطب الدین صاحب

یہ اس زمانہ کی بات ہے جب دہلی میں حضرت شاہ محمد اسحٰق صاحب دہلوی قدس سرہ کے عزیز القدر تلمیذ حضرت نواب قطب الدین حب بقید حیات تھے۔ ان کو علماء اور عوام میں مرجعیت کا مقام حاصل تھا، آپ اپنی زندۂ جاوید ب مظاہر حق[1] شرح مشکوٰۃ شریف کی وجہ سے آج بھی اسی طرح معروف ہیں۔ آپ کی وفات میں بعمر ۶۵ سال ۱۲۸۹ھ میں ہوئی ہے۔ آپ کو جب میاں نذیر حسین صاحب اور ان کے حلقہ کا علم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ لوگ امام اعظم کے کن مسائل کو تنقید کا نشانہ بناتے تو نواب صاحب نے ضروری خیال کیا کہ اس فتنہ کا سدِ باب کیا جائے، چنانچہ آپ نے وفات سے دس سال پہلے ۱۲۷۹ھ میں تنویر الحق نامی کتاب لکھی، جس میں فضائل امام اعظم اور مسئلہ تقلید کے علاوہ ان مسائل کے دلائل بیان کئے جن کو بے اصل بتایا جاتا تھا۔

تنویر الحق

تنویر الحق متوسط سائز کے ۱۲۶ صفحات کی کتاب ہے اور تین بابوں پر مشتمل ہے۔ حضرت مصنف قدس سرہ نے وجہِ تالیف یہ بیان فرمائی ہے کہ

> "بعض لوگوں کو امام اعظم اور ان کے متبعین کی نسبت یہ بدگمانی پیدا ہوئی ہے کہ ان کے مجتہدات قرآن و حدیث کے خلاف ہیں اور بعض تو کھلم کھلا کہتے ہیں کہ انھوں نے بعض مسائل میں نص صریح کے خلاف کہا ہے اور بعض ان کے حق میں آیت اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ پڑھتے[2] ہیں یعنی انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا رکھا ہے۔ یہ آیت یہود و نصاریٰ کے بارے میں نازل ہوئی ہے وہ لوگ امام اعظم کو احبار میں داخل کرتے ہیں اور ان کے متبعین کو تابعینِ علمائے کفار کے مانند قرار دیتے ہیں۔ سبحان اللہ! جو لوگ خیر القرون سے بہت دور ہوں وہ تو متبع سنت کہلائیں اور جو خیر القرون میں داخل ہوں

---

[1] مظاہر حق میں جو حدیث شریف کا ترجمہ ہے وہ حضرت شاہ محمد اسحٰق صاحب کا ہے اور فوائد نواب صاحب کے ہیں مظاہر حق کے مقدمہ میں اس کی صراحت ہے ۱۲

[2] سورہ توبہ آیت ۳۱۔

> وہ احبار اور خدا اور رسول کے مخالف ٹھہریں، اور ان کے تابعین بد دین اور ان کا لقب مشرک فی الرسالہ قرار پائے! ــــــــ ایسی ایسی باتیں سن کر اس خیر خواہِ خلائق کو بہت دل سوختگی ہوئی اور استخارہ مسنونہ کے بعد طے کیا کہ مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے ایک رسالہ لکھوں جس میں تین باب ہوں، ایک باب میں اجمالاً امام اعظم رحمہ اللہ کے کچھ فضائل بیان کروں، دوسرے باب میں تقلید مطلق اور تقلید شخصی کا ذکر ہو اور تیسرے باب میں نماز کے وہ اختلافی مسائل ذکر کروں جن پر وہ لوگ شبہ کرتے ہیں تاکہ وہ لوگ ان مسائل کی پکی دلیلیں دیکھ کر توبہ کریں اور جان لیں کہ پورا پورا اتباع انہی کی تقلید سے حاصل ہوتا ہے
>
> (تنویر الحق ص۳و۴ اردو بدل کر)

تنویر الحق کے باب اول میں امام اعظم کے کچھ فضائل اور بابِ دوم میں تقلید کا مختصر بیان ہے اور بابِ سوم میں یہ چودہ مسائل زیر بحث آئے ہیں:

(۱) قلتین کا مسئلہ (۲) فجر کا وقتِ مستحب (تغلیس و اسفار کی بحث) (۳) ظہر کا وقتِ مستحب (شدتِ حر میں ظہر کی تاخیر کا استحباب) (۴) ظہر کا آخر وقت (مثل اور مثلین کی بحث) (۵) جمع بین الصلوتین کا مسئلہ (۶) رفع یدین کا مسئلہ (۷) بسم اللہ کی جزئیتِ سُوَر (۸) بسم اللہ کا جہر و اخفا (۹) فاتحہ نماز میں فرض ہے یا واجب؟ (۱۰) جہری نمازوں میں مقتدی کے فاتحہ پڑھنے کی بحث (۱۱) سری نمازوں میں مقتدی کے فاتحہ پڑھنے کی بحث (۱۲) سرًا یا جہرًا آمین کہنا (۱۳) نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ (۱۴) وتر کی ایک رکعت ہے یا تین رکعتیں؟ ــــــــ ــــــــ مولانا سید نذیر حسین صاحب نے اس کتاب کا جواب بنام معیار الحق لکھا ہے جس کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔

توفیر الحق یہ نواب قطب الدین صاحب کی دوسری کتاب ہے اور متوسط سائز کے صرف ۲۴ صفحات میں ہے اس میں تقلید کی بحث اور امام اعظم کی تابعیت کا اثبات ہے۔ نواب صاحب نے یہ کتاب معیار الحق کے بعد لکھی ہے، مگر اس کا تعاقب نہیں کیا۔ وجہِ تالیف یہ لکھی ہے کہ:

> "ان ایام میں بعض لوگوں نے اپنی بدعت، عناد اور حسد کی وجہ سے لوگوں کو بہکانا اور اپنی ہوائے نفس کی طرف بلانا شروع کیا ہے۔ اور ائمہ اور ان کے متبعین کے حق میں بدزبانی شروع کی ہے اور طرح طرح کے شبہے کرنے لگے ہیں اور چند سال گزرے ہیں

کہ میں نے بچشم خود دیکھا تھا کہ حضرت خاتم المحدثین مولانا محمد اسحٰق صاحب رحمۃ اللہ علیہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر طعن کرنے والوں پر ایسے خفا ہوتے تھے کہ ان کا رنگ سرخ ہو جاتا تھا اور فرماتے تھے کہ: "بدون تقلید مذہب ایک امام کے بنتی ہی نہیں!" اور آپ حنفی المذہب تھے۔ سو اس فقیر نے ایسا ایسا حال دیکھ کر اور سن کر مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے ایک رسالہ تائید حق کے لئے لکھنے کا ارادہ کیا تھا (اس کے بعد تنویر الحق کا ذکر ہے) لیکن چونکہ وہ رسالہ مشکل تھا تو میں نے چاہا کہ ایک مختصر رسالہ صرف تقلید کے مسئلہ میں عام فہم لکھوں، سو وہ رسالہ یہ ہے اور اس کا نام "توفیر الحق" ہے (ص ۲و۳ اردو بدل کر)

یہ تو بڑے پن کی بات ہے ورنہ درحقیقت توفیر جواب ہے معیار کا۔ صاحب معیار نے [illegible] حضر کی تابعیت کا انکار کیا ہے اور تقلید کے مسئلہ میں لے دے کی ہے نواب صاحب نے [illegible] کا نام لئے بغیر مسئلہ مدلل کیا ہے۔

معیار الحق جناب میاں سید نذیر حسین صاحب کی کتاب ہے اور تنویر الحق کے رد میں لکھی گئی ہے متوسط سائز کے ۲۵۶ صفحات میں ہے اور مسئلہ وتر کے علاوہ تنویر کے سب مسئلوں سے بحث کی ہے سنہ ۱۲۸۳ھ کی تصنیف ہے یہ وہی سال ہے جس میں دارالعلوم دیوبند [illegible] میں آیا ہے۔ ایضاح الادلہ میں اس کتاب کا بار بار ذکر آیا ہے کہیں پورا نام معیار الحق [illegible] "معیار" آیا ہے اصحاب ظواہر کے حلقہ میں اس کو ایک طرح کے صحیفۂ آسمانی کی حیثیت حاصل تھی۔ [illegible] مصنف نے نواب قطب الدین صاحب کی تنویر الحق کے بارے میں لکھا ہے کہ [illegible] مواد میرے برگشتہ شاگرد محمد پنجابی کا فراہم کردہ ہے۔ جس طرح حضرت حسن بصری [illegible] کے پاس پڑھ کر واصل بن عطا برگشتہ ہو گیا تھا اسی طرح یہ شخص کئی سال مجھ سے استفادہ [illegible] پھر برگشتہ ہو گیا اور مولانا اسماعیل شہید رحمہ اللہ کی تنویر العینین وغیرہ کے خلاف مواد [illegible] نواب صاحب کے پاس لے گیا اور ان کو مسلسل پھسلاتا رہا، یہاں تک کہ رام کر لیا [illegible] صاحب نے اس کا مواد ترجمہ کر کے شائع کر دیا

مدار الحق مدار الحق فی رد معیار الحق محمد شاہ صاحب حنفی کی ضخیم تصنیف ہے، متوسط سائز کے ۴۹۰ صفحات میں ہے۔ مقدمہ میں لکھا ہے کہ جب معیار الحق سامنے آئی تو [illegible] الدین صاحب نے حکم فرمایا کہ اس کا جواب لکھا جائے۔ دیباچہ میں مصنف نے صاحب معیار [illegible] ہے کہ میں ان کی خدمت میں چار سال نہیں رہا ہوں، صرف دو رمضان رہا ہوں نیز یہ

بھی لکھا ہے کہ واصل بن عطا جس طرح حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے الگ ہوا تھا میں سید نذیر حسین صاحب سے اس طرح الگ نہیں ہوا بلکہ جس طرح امام المسلمین حضرت ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ نے ابو علی جُبائی معتزلی سے علیحدگی اختیار کی تھی، اسی طرح جب میں نے دیکھا کہ صاحب معیار سنت والجماعت کے خلاف جا رہے ہیں تو میں ان سے علیحدہ ہوگیا (ص۶)

کتاب قابلِ مطالعہ اور کافی مواد کی حامل ہے اور معیار کی ایک ایک بات کی تردید کی ہے اور آخر میں سید نذیر حسین صاحب کے وہ عقائد ذکر کئے ہیں جن میں وہ منفرد ہیں۔ مصنف محمد شاہ صاحب کے حالات ہمیں نہیں مل سکے۔

انتصار الحق

جب معیار الحق سامنے آئی تو نواب صاحب نے تو عالی ظرفی سے اس کی طرف توجہ نہ کی، مگر اس کی قلعی کھولنی ضروری تھی۔ اللہ جزائے خیر عطا فرمائیں حضرت مولانا ارشاد حسین صاحب عمری، سرہندی ثم رامپوری کو، انھوں نے اس کا دنداں شکن جواب انتصار الحق کے نام سے لکھا مصنف حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کی اولاد میں ہیں اور شیخ احمد سعید مجددی دہلوی رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ مولانا سید عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ:

انتهت اليه الفتيا، ورئاسة	آپ رامپور کے سب سے بڑے مفتی اور
المذهب الحنفي برامبور (نزہہ ص۴۹/۸)	تمام احناف کے مقتدا تھے

رامپور کا نواب کلب علی خاں آپ کا بہت احترام کیا کرتا تھا اور آپ کے مشوروں پر عمل کرتا تھا۔ آپ کا رامپور میں سنہ ۱۳۱۱ھ میں انتقال ہوا ہے۔ آپ نے تنویر الحق کی تائید میں اور معیار الحق کی تردید میں ایک ضخیم کتاب سنہ ۱۲۹۰ھ میں انتصار الحق کے نام سے لکھی ہے، جس کے مطالعہ سے آپ کے تبحر علمی کا اندازہ ہوتا ہے۔ کتاب جہازی (بڑی) سائز کے ۴۱۶ صفحات میں ہے سب سے پہلے امام اعظم رحمہ اللہ کا تابعی ہونا ثابت کیا ہے پھر صاحب معیار نے جو امام اعظم کی کثرتِ عبادت کو بدعت کہا ہے اس کا جواب دیا ہے پھر تقلید کی معرکۃ الآراء بحث مفصل و مدلل لکھی ہے پھر معیار کے مسائل میں سے صرف پانچ مسائل سے بحث کی ہے یعنی

(۱) قلتین کی حدیث (۲) اسفار و تغلیس کی بحث (۳) ظہر کا مستحب وقت
(۴) ظہر کا آخر وقت (۵) جمع بین الصلوٰتین کی بحث

انتصار الحق سنہ ۱۲۹۰ھ میں حضرت مولانا محمد احسن صدیقی کی تصحیح کے ساتھ ان کے مطبع صدیقی بریلی سے طبع ہوئی ہے اور قابلِ دید کتاب ہے۔ آج تک اس کتاب کا کوئی جواب نہیں دے سکا

ہے۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے دسویں دفعہ میں متعدد عبارتیں اس کتاب کے حوالہ سے نقل فرمائی ہیں۔

میدان چھوٹے میاں نے سنبھالا! جب انتصار الحق سامنے آئی تو میاں سید نذیر حسین صاحب بقید حیات تھے بلکہ اس کے بعد تیس سال تک زندہ رہے مگر انھوں نے انتصار کا کوئی جواب نہ دیا نہ کسی اور نے دیا۔ وہ بظاہر بحث سے کنارہ کش ہوگئے، کیونکہ اب ماشاء اللہ! ان کے تلامذہ کی کھیپ تیار ہو چکی تھی، جو میدان سنبھال سکتی تھی۔ چنانچہ اسی سال یعنی ۱۲۹۰ھ میں میاں سید نذیر حسین صاحب دہلوی کے خاص شاگرد جناب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے جو اپنے زمانہ میں "وکیل اہل حدیث" کہلاتے تھے میدان بدل کر جوابی وار کیا اور ایک اشتہار شائع کیا جس میں ایک طرف سے ہندوستان کے سارے حنفیوں کو للکارا اور دس مسائل مشتہر کر کے چیلنج دیا کہ اگر کوئی ان مسائل کو قرآن و حدیث سے ثابت کر دے تو اس کو فی دلیل دس روپے انعام دیا جائے گا!

مولانا محمد حسین صاحب لاہوری مولانا ابو سعید محمد حسین صاحب بٹالوی لاہوری (ولادت ۱۲۵۶ھ وفات ۱۳۳۸ھ) حضرت مولانا میاں سید نذیر حسین صاحب محدث دہلوی کے خاص شاگرد تھے۔ بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے اور بٹالہ کی خلیفہ مسجد کے خطیب تھے۔ ایک ماہنامہ "اشاعت السنۃ" کے نام سے بھی نکالتے تھے ذہین، طباع، جھگڑالو مزاج اور فتنہ پسند طبیعت پائی تھی۔ مولانا سید عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں کہ

شدّد النکیر علی مقلدی الأئمۃ الأربعۃ	ائمہ اربعہ کے مقلدین پر اور خاص طور پر احناف پر سخت
لاسیّما الاحناف، وتعصّب فی ذلک تعصبًا	نکیر کرتے تھے اور اس سلسلہ میں ناپسندیدہ عصبیت
غیر محمود، فثارت به الفتن، وازدادت	سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ فتنے بھڑکے اور احناف اور اہل
المخالفۃ بین الاحناف وأهل الحدیث، ورجعت	حدیث کے درمیان مخالفت تیز تر ہوگئی اور مناظرہ،
المناظرۃ الی المکابرۃ والمجادلۃ بل المقاتلۃ	مکابرہ اور مجادلہ بلکہ مقاتلہ بن گیا۔

(نزہۃ الخواطر ص ۴۲۳ ج ۸)

بانیٔ دار العلوم دیوبند شمس العارفین حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ (ولادت ۱۲۴۸ھ وفات ۱۲۹۷ھ) سے بھی مولانا محمد حسین کا ربط و تعلق تھا۔ لاینحل مسائل میں وہ

حضرت کی طرف رجوع کرتے تھے۔ رسائل قاسم العلوم میں ایک مستقل مکتوب مولانا محمد حسین صاحب کا اور دوسرا جوابی مکتوب حضرت نانوتوی کا مطبوعہ موجود ہے اور سوانح قاسمی جلد دوم ص۲۲ میں حضرت نانوتوی سے ان کی ایک دلچسپ ملاقات کا بھی ذکر ہے اور اکابر دیوبند بظاہر اس معرکہ میں شریک وسہیم بھی نہیں تھے مگر پھر بھی نہ معلوم کس وجہ سے مولانا محمد حسین صاحب نے دارالعلوم دیوبند کو اپنے چیلنج کا نشانہ بنانا ضروری سمجھا، جبکہ دارالعلوم دیوبند کو قائم ہوئے ابھی کل ۸ سال ہوئے تھے۔ حضرت شیخ الہند اظہار الحق کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ:

> ”اب آپ کی چھیڑ کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ اشتہار جاری ہو کر آنے جانے والوں کی معرفت مدرسۂ دیوبند میں بھی آنے لگے، اس فتنہ انگیزی پر کوئی کہاں تک خاموش رہے“ (ص۲)

اشتہار کا متن موصوف کے اشتہار کا متن یہ ہے

> ”میں مولوی عبدالعزیز صاحب، و مولوی محمد صاحب، و مولوی اسماعیل صاحب ساکنان بلیہ والی، اور جو اُن کے ساتھ طالب علم ہیں، جیسے میاں غلام محمد ہوشیار پوری، و میاں نظام الدین صاحب، و میاں عبدالرحمٰن صاحب وغیرہ، جملہ حنفیان پنجاب و ہندوستان کو بطور اشتہار وعدہ دیتا ہوں کہ اگر ان لوگوں سے کوئی صاحب مسائل ذیل میں کوئی آیتِ قرآنی یا حدیث صحیح، جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور وہ اس مسئلہ میں، جس کے لئے پیش کی جاوے نص صریح، قطعی الدلالہ ہو، پیش کریں تو فی آیت اور فی حدیث یعنی ہر آیت و حدیث کے بدلے دس روپے بطور انعام کے دوں گا۔
>
> **اولاً:** رفع یدین نہ کرنا، آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم)[1] کا بوقت رکوع جانے، اور رکوع سے سر اٹھانے کے۔
>
> **ثانیاً،** آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں خفیہ آمین کہنا۔
>
> **ثالثاً:** آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں زیر ناف ہاتھ باندھنا۔
>
> **رابعاً:** آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا مقتدیوں کو سورہ فاتحہ پڑھنے سے منع کرنا
>
> **خامساً:** آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) یا باری تعالیٰ کا کسی شخص پر کسی امام کی، ائمہ اربعہ سے تقلید کو واجب کرنا۔

---

[1] اصل اشتہار میں کسی جگہ آں حضرت کے بعد درود شریف نہ صراحۃً لکھا ہے نہ اشارۃً، بین القوسین ہم نے درود شریف بڑھایا ہے ـــــــ یہ ہے وکیل اہل حدیث کے ادب کا حال!

سادسًا: ظہر کا وقت دوسرے مثل کے آخر تک رہنا۔

سابعًا: عام مسلمانوں کا ایمان اور پیغمبروں اور جبرئیل کا مساوی ہونا۔

ثامنًا: قضا کا ظاہرًا و باطنًا نافذ ہونا۔

تشریح: مثلاً کسی شخص نے ناحق کسی کی جورو کا دعویٰ کیا ہے کہ یہ میری جورو ہے، اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کرکے مقدمہ جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسبِ ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے صحبت کرنا بھی اس کو حلال ہے۔

تاسعًا: جو شخص محرمات ابدیہ جیسے ماں، بہن سے نکاح کرکے اس سے صحبت کرے، تو اس پر حدِ شرعی جو قرآن و حدیث میں وارد ہے، نہ لگانا۔

عشرًا[1]: تحدید آبِ کثیر جو وقوعِ نجاست سے پلید نہ ہو، دَہ در دَہ سے کرنا۔

تنبیہ: ان مسائل کی احادیث کے تلاش کرنے کے واسطے، میں ان صاحبوں کو، اس قدر مہلت دیتا ہوں جس قدر یہ چاہیں، زیادہ مہلت میں ان کو بھی گنجائش ہے کہ یہ اپنے مذہبی بھائیوں سے بھی مدد لیں۔

المشتہر: ابو سعید محمد حسین لاہوری سن ۱۲۹۰ھ

مولانا بٹالوی کا یہ چیلنج نہ صرف تمام علمائے احناف کے خلاف تعلّی آمیز اعلانِ جنگ تھا، بلکہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تجہیل و تضلیل کو بھی متضمن تھا جس سے ناواقف عوام کو یہ تاثر دینا منظور تھا کہ امام ابوحنیفہ رحؒ کے مسائل ایسے بے دلیل ہیں کہ ملک بھر کے علمائے احناف مل کر بھی ان پر صحیح دلیل قائم نہیں کرسکتے۔ یہ سخت حملہ عمومًا تمام حنفیوں کو شاق گذر رہا تھا۔ پنجاب کے کسی حنفی عالم نے اپنی وسعت کے موافق کچھ جواب بھی لکھا تھا، مگر وہ ناکافی تھا۔ حضرت نانوتوی قدس سرہ کو بھی یہ ناگوار طرز اور تعلی نہایت ہی ناپسند آئی۔ آپ نے خود تو قلم نہیں اٹھایا البتہ آپ کی اجازت و اشارہ سے حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ نے، جن کو مدرس دار العلوم ہوئے ابھی کل چار سال ہوئے تھے، قلم اٹھایا اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسا جواب لکھا کہ قلم توڑ دیے!

---

[1] عاشرًا کے بجائے عشرًا لکھا ہے ــــــ یہ ہے حضرت مشتہر کا مبلغ علم!

حضرت شیخ الہندؒ[1]

شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب (ولادت ۱۲۶۸ھ ۱۸۵۱ء وفات ۱۳۳۹ھ ۱۹۲۰ء) دار العلوم دیوبند کے اس فرزند اولین کا لقب ہے جس کے ذریعہ پہلے پہل مادر علمی کی آغوش تربیت آباد ہوئی۔ حضرت مولانا کی عمر پندرہ سال کی تھی، اور ابھی آپ قدوری اور تہذیب پڑھ رہے تھے کہ ۱۵ محرم سنہ ۱۲۸۳ھ میں دار العلوم دیوبند کا قیام عمل میں آیا اور آپ سابقین اولین طلبہ میں داخل ہوئے سنہ ۱۲۸۴ھ میں آپ نے کنز، میبذی، مختصر وغیرہ کا سالانہ امتحان دیا اس کے بعد کے سال میں ہدایہ، مشکوٰۃ، مقامات وغیرہ میں امتحان دیا اور سنہ ۱۲۸۶ھ میں کتب صحاح ستہ اور بعض دیگر کتب حضرت نانوتوی رحمہ اللہ سے شروع کیں۔ مولانا نانوتوی میرٹھ میں ایک مطبع میں تصحیح کا کام کرتے، وہ مطبع دہلی منتقل ہوگیا تو حضرت نانوتوی بھی دہلی منتقل ہوگئے اور کبھی کبھی دیوبند اور اپنے وطن نانوتہ بھی تشریف لے جاکر قیام فرماتے تھے حضرت شیخ الہند نے ان سب مقامات میں ساتھ رہ کر سلسلۂ درس جاری رکھا اور بہ کمال تحقیق تمام کتابیں پڑھیں[2]۔

اسی طرح رفتہ رفتہ سنہ ۱۲۹۰ھ تک حضرت نے تمام صحاح ستہ اور دیگر فنون کی اتنی کتابیں مولانا نانوتوی کی خدمت میں رہ کر ختم فرمائیں۔ اور فارغ التحصیل ہوئے اور بطور معین المدرسین درس دینے لگے اور ۱۹ ذی قعدہ سنہ ۱۲۹۰ھ کے پہلے جلسہ دستار بندی میں دستار فضیلت سے نوازے گئے۔ اسی سال مولوی محمد حسین صاحب نے مسائل عشرہ کا اشتہار شائع کیا تھا سنہ ۱۲۹۱ھ میں مدرس چہارم مقرر ہوئے سنہ ۱۲۹۴ھ میں بزرگوں کے قافلے کے ساتھ سفر حج کیا۔ سنہ ۱۳۰۲ھ میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی صدر المدرسین کی وفات کے بعد مدرس سوم ہوئے اور سنہ ۱۳۰۵ھ میں مولانا سید احمد دہلوی کے بھوپال منتقل ہونے کے بعد صدر المدرسین بنائے گئے۔ آپ کے تلامذہ کی صف میں علامۃ الدہر حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی، مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی، مفکر اسلام حضرت مولانا عبید اللہ سندھی، حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب مؤلف حیات شیخ الہند، شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، حضرت الاستاذ مولانا فخر الدین احمد مرادآبادی، حضرت الاستاذ علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی، مفسر قرآن

---

[1] آپ کو تحریک خلافت میں مسلمانوں کی طرف سے لقب "شیخ الہند" دیا گیا تھا (نقش حیات ص ۱۰)

[2] حیات شیخ الہند ص ۱۱۔

حضرت مولانا احمد علی لاہوری اور حضرت مولانا محمد میاں صاحب جیسے سینکڑوں نابغۂ روزگار اور جبالِ علم پیدا ہوتے ہیں۔

حضرت شیخ الہند کی زندگی کا بڑا حصہ درس وتدریس اور آزادی کی جدوجہد میں گذرا ہے اس لئے آپ کی تصانیف بہت کم ہیں، ہمیں جن تصانیف کا علم ہوسکا وہ یہ ہیں

(۱) ترجمہ قرآن حکیم مع فوائد موضح فرقان ——— حضرت شاہ عبدالقادر صاحب دہلوی قدس سرہ کے ترجمہ کی تہذیب ہے، شاہ صاحب کے ترجمہ میں زمانہ بدلنے کی وجہ سے بعض الفاظ مشکل اور بعض جگہ اختصار محسوس ہوتا تھا، حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے مشکل الفاظ کو آسان لفظوں میں تبدیل کیا ہے اور ضرورت کی جگہ نسبۃً مفصل ترجمہ کیا ہے اور فوائد صرف سورہ بقرہ وسورہ نساء پر لکھنے پائے تھے کہ اللہ کو پیارے ہوگئے بقیہ حواشی شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے لکھے ہیں۔

(۲) الابواب والتراجم، صفحات ۷۲، سائز متوسط، موضوع: ابواب بخاری کے مقاصد کی تشریح۔ صرف کتاب العلم باب من اجاب السائل باکثر مما سألہ تک ہے۔

(۳) ادلۂ کاملہ (اظہار الحق) (۴) ایضاح الادلہ (دونوں کتابوں کا تعارف آگے آرہا ہے)

(۵) جہد المقل فی تنزیہ المعز والمذل، حصہ اول صفحات ۹۲ حصہ دوم صفحات ۱۸۰ سائز متوسط، موضوع: مسئلہ عمومِ قدرتِ باری تعالیٰ (مسئلہ امکان کذب)

(۶) احسن القریٰ فی توضیح اوثق العریٰ، مع ضمیمہ التسبیح الی مقاصد التجیح صفحات ۲۱۸ سائز متوسط، موضوع: حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ کی اوثق العریٰ کی توضیح وتائید اور کسر العریٰ کی تردید۔

(۷) افاداتِ محمود (مقالاتِ شیخ الہند) چھوٹی سائز کے صفحات ۸۸، موضوع: دو مقالوں کا مجموعہ ۱ وحی اور اس کی عظمت ۲ حدیث لا ایمان لمن لا امانۃ لہ کی تشریح

(۸) مرثیہ حضرت مولانا گنگوہی قدس سرہ صفحات ۳۶ سائز متوسط

(۹) مسدس مالٹہ (مرثیہ حضرت اقدس مولانا عبدالرحیم صاحب رائپوری قدس سرہ) صفحات ۸ سائز متوسط، زمانۂ اسارتِ مالٹا میں لکھا گیا۔

(۱۰) خطبۂ صدارت وفتوی ترکِ موالات، مسلم نیشنل یونیورسٹی علی گڑھ (جامعہ ملیہ دہلی) میں ۱۶ر صفر ۱۳۳۹ھ میں پڑھا گیا صفحات ۱۲ سائز متوسط

(۱۱) خطبۂ صدارت، جو جمعیۃ علمائے ہند کے دوسرے اجلاس منعقدہ، ۸ تا ۹ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ میں پڑھا گیا، صفحات ۱۶ سائز متوسط

(۱۲) تقریر ترمذی شریف (عربی) غالباً یہ تقریر بانی جامع مسجد دیوبند حضرت مولانا عبد الخالق صاحب رحمہ اللہ کے پوتے حضرت مولانا عبد الشکور صاحب کی مرتب کردہ ہے، جیسا کہ ص ۲۵ کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے، صفحات ۵۲ سائز کلاں۔ ترمذی شریف کے شروع میں ملحق ہے۔

(۱۳) الورد الشذی علی جامع الترمذی (اردو) صفحات ۱۹۲ سائز متوسط مرتب کردہ حضرت مولانا میاں سید اصغر حسین صاحب دیوبندی رحمہ اللہ

(۱۴) الفیض الجاری بشرح صحیح البخاری (عربی) صفحات ۹۲ سائز متوسط، حضرت مولانا عبد الاحد صاحب رحمہ اللہ استاذ حدیث دار العلوم دیوبند کے اہتمام اور راقم الحروف کے پیش لفظ کے ساتھ چھپ چکی ہے۔

(۱۵) کلیات شیخ الہند رحمہ اللہ مرتبہ حضرت میاں سید اصغر حسین صاحب رحمہ اللہ، سائز متوسط، صفحات ۲۸ سنہ ۱۳۴۰ھ میں مطبع قاسمی دیوبند سے شائع ہوئی ہے۔ شروع میں حضرت شیخ الہندؒ کی مختصر سوانح ہے پھر آپ کا تمام منظوم کلام، قصائد مدحیہ، مراثی و تاریخات وفات بزرگان و حالات دار العلوم پر پر جوش نظم اور مالٹا سے لکھے ہوئے دو خط جمع کر دیے گئے ہیں۔

(۱۶) مکتوبات شیخ الہندؒ حصہ اول صفحات ۸ مکاتیب کی تعداد ۸ مرتبہ حضرت میاں صاحب مطبوعہ مطبع قاسمی (دوسرا حصہ غالباً طبع نہیں ہوا)

ادلۂ کاملہ

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کے چیلنج کو قبول کرتے ہوئے سنہ ۱۲۹۴ھ میں، جبکہ حضرت شیخ الہند کو مدرس دار العلوم دیوبند ہوئے صرف چار سال گذرے تھے، اپنے استاذ محترم حضرت نانوتوی قدس سرہ کے ایماء پر ۲۴ صفحات میں نہایت مختصر مگر جامع مانع جواب ادلۂ کاملہ کے نام سے تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا میاں اصغر حسین صاحب سوانح میں تحریر فرماتے ہیں:

> "ادلۂ کاملہ ــــ جس کا دوسرا نام اظہار الحق بھی ہے ــــ دو جزء کا ایک مختصر رسالہ ہے، اور سب سے پہلی تصنیف ہے...... لیکن برخلاف عام مصنفین کے ــــ کہ ان کی ابتدائی تصانیف میں وہ بات نہیں ہوتی جو آخری تصانیف میں ہے ــــ

حضرت مولانا کی یہ پہلی کتاب بھی آئندہ تصانیف کی طرح مکمل ہے۔ بلکہ ان سے بھی زیادہ مضامین اور دقیق و مدلل ہے، اہل علم ہی کچھ داد دے سکتے ہیں، کہ کس طرح بڑے بڑے مضامین کو مختصر عبارات میں ادا فرمایا ہے۔ اور اسی لئے عوام تو عوام، معمولی علم کے فہم سے بھی باہر ہوگئی ہے"، (ص۱۲۸)

جب ادلہ کاملہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کے نام سے شائع ہوئی تو مولانا محمد حسین بٹالوی کے حلقہ کو اس کا یقین ہی نہیں آیا کہ یہ حضرت نانوتوی قدس سرہ کے علاوہ کسی اور کی تصنیف ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے اس کا جو جواب بنام مصباح الادلہ چھاپا اس کے ٹائیٹل پیج پر یہ لکھا ہے:

"جواب رسالہ ادلۂ کاملہ کہ مولوی محمد قاسم صاحب در حجاب اسم محمود حسن طالب علم دیوبندی تحریر فرمودہ اند"

اور دفعہ عاشر کے جواب کے شروع ہی میں لکھا ہے کہ

"مگر کیا کیجئے، آپ بھی مجبور ہیں، حضرت استاذ مخدوم، جامع الفنون، قاسم العلوم جیسا ارشاد فرماتے ہیں آپ تحریر میں لاتے ہیں" (مصباح الادلہ ص۹۸)

پھر جب حضرت نانوتوی قدس سرہ کی وفات حسرت آیات کے عرصہ بعد ایضاح الادلہ شائع ہوئی تب ان حضرات کو یقین کرنا پڑا کہ نہیں، قاسم العلوم کا کوئی سچا جانشین بھی ہے ——

ادلۂ کاملہ، اظہار الحق کے نام سے بھی شائع ہوئی ہے دونوں میں معمولی فرق ہے۔ البتہ دو جگہ کافی فرق ہے۔

تسہیل ادلۂ کاملہ

ادلۂ کاملہ کے مضامین کی بلندی، نگارش کی بلاغت اور عبارت کا اختصار اس بات کا مقتضی تھا کہ اس کی تسہیل کی جائے کیونکہ بقول میاں صاحب "وہ عوام تو عوام، معمولی اہل علم کے فہم سے بھی باہر ہوگئی تھی"، نیز ایضاح الادلہ سے پوری طرح مستفید ہونے کے لئے بھی پہلے اس کا مطالعہ ضروری تھا۔ اس لئے ہم نے پہلے اس کی تسہیل مع تزئین کی ہے۔ جو ۲۳۲ صفحات میں شائع ہو چکی ہے اور توقع سے زیادہ مقبول ہوئی ہے فالحمد! قارئین کرام سے التماس ہے کہ وہ پہلے اس کا مطالعہ کریں ان شاء اللہ ایضاح الادلہ بہت سہل ہو جائے گی۔

جواب ادلہ

جب ادلۂ کاملہ شائع ہوئی تو مولانا محمد حسین صاحب کو بہت فکر دامن گیر ہوئی کہ

کسی طرح اس کا جواب ضرور دیا جائے۔ ان کے حلقہ احباب میں ایک صاحب تھے جن کا نام محمد احسن امروہوی تھا، ان کو تیار کیا گیا، جنہوں نے مصباح الادلہ کے نام سے ادلہ کاملہ کا جواب لکھا۔

محمد احسن امروہی سلفی ثم قادیانی

محمد احسن امروہی کا اہل حدیث حضرات میں بڑا مقام تھا۔ وہ اس کو احسن الناظرین اور افضل المتکلمین سمجھتے تھے، کیونکہ وہ ائمہ کرام کی شان میں سب سے زیادہ دریدہ دہن اور ہرزہ سرائی کرنے والا شخص تھا۔ مصباح الادلہ میں اس نے اکابر کی شان میں جو گستاخیاں اور بکواس کی ہے اس کو نقل کرنے کے لئے بھی قلم آمادہ نہیں ہے ایضاح الادلہ میں جگہ جگہ حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ نے اکابر کی شان میں اس کی بدزبانی اور ہرزہ سرائی پر احتجاج کیا ہے۔ شروع کتاب میں تصنیف کی سرگذشت بیان کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

> "سوال اول عرض یہ ہے کہ مجتہد محمد احسن صاحب نے اپنے رسالہ میں استعمالِ سب وشتم، وتفسیق وتضلیل میں ہرگز کمی نہیں کی، بلکہ بعض مواقع میں اپنے جوش وخروش میں بے باکانہ کلماتِ کفر بول اٹھے ہیں"

مصنف مصباح نے اپنی بدفہمی سے وہ تمام آیات جو کفار کی تقلید آباء کے بارے میں تھیں، ائمہ مجتہدین پر اور ان کے متبعین پر چسپاں کر دی ہیں، حضرت قدس سرہٗ اس پر احتجاج کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "آپ کے اس قسم کے استدلالات سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے نزدیک تمام مقتدایانِ دین وائمہ مجتہدین، خلاف احکام خداوندی وارشاداتِ نبوی حکم دینے والے ہیں۔ حیف صد حیف!! اس جہالت وتعصب کا کیا ٹھکانا ہے کہ وہ آیات جو یہود اور نصاری ومشرکینِ عرب کی شان میں نازل ہوں، آپ ان کا مصداق جملہ مقلدین کو فرماتے ہیں۔ اور کفار جو خلاف ارشادِ خداوندی اپنے آباء واجداد اور اُن کے رسوم کا اتباع کرتے تھے، آپ اس کو اور اتباع ائمہ مجتہدین کو، جو بعینہ اتباع احکم الحاکمین ہے کمامرّ، ہم سنگ سمجھتے ہیں"

کتاب کے آخر میں لکھتے ہیں:

> "مجتہد آخر الزماں (مصنف مصباح) کو جواب تو کچھ نہیں سوجھا، محض تبرا ولعن وطعن، وتضلیل وتکفیر سے وہ کام لیا کہ فوارۂ لعنت کہیے تو بجا ہے۔ حتی کہ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ اور خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ، وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ اور

جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُوْرًا اور وَجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَّفْقَهُوْهُ وَفِيْٓ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا اور وَاللّٰهُ اَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوْا اور وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ، وَلَا يَزِيْدُ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا خَسَارًا اور فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا، جملہ آیات کا مخاطب و مصداق تمام مقلدین ائمہ مجتہدین کو بلا تخصیص قرار دیا ہے“

چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں:-

”مجتہد صاحب ان شاء اللہ مسلم ہیں، گو بد فہم اور متعصب و کج طبع ہیں اور ہر چند عباد صالحین و علماء دین کی شان میں گستاخ اور مقلد طریقۂ رفاض ہیں۔ اور اگرچہ تکفیر مومنین میں معتزلہ اور خوارج کے شاگرد ہیں۔ اور یہ امور گو یقیناً سخت خوف ناک ہیں اور سبب خذلان و ہلاک ہیں“

انجام بد، پناہ بخدا! حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے جب یہ الفاظ تحریر فرمائے تھے تو ان کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ ہوگا کہ مصنف مصباح محمد احسن امروہی کا کیا انجام ہونا ہے۔ آپ کا مقصد تو اکابر کی شان میں گستاخی کے انجام بد سے ڈرانا تھا لیکن یہ عجیب بات ہے کہ حضرت نے اس کو جس انجام بد سے ڈرایا تھا، اس کی شامتِ اعمال نے وہی روزِ بد اس کو دکھایا اور وہ غیر مقلدیت سے ترقی کرکے مرزا قادیانی کے حلقہ میں داخل ہو گیا۔ اس طرح ائمہ مجتہدین اور اکابر امت کی شان میں گستاخی اور بدزبانی کی پاداش میں دولتِ ایمان کھو بیٹھا۔

غلام احمد قادیانی نے اس مخذول کی دولت ایمان تو لوٹ لی، مگر اس کو جس طرح ذلیل کیا وہ تماشا بجائے خود لائق عبرت ہے۔ غلام احمد نے اس شخص کے فقر و مسکنت کا اظہار کرکے اس کے لئے ٹکے ٹکے کی خیرات جمع کرنے کا اشتہار دیا، جو مرزا کے مجموعۂ اشتہارات میں نمبر ۸۷ پر درج ہے جس کے نتیجہ میں بائیس افراد نے انیس روپے دو آنے کا وعدہ کیا، اور مرزا نے ھل من مزید کے لئے دوبارہ اشتہار جاری کیا۔ حالانکہ مرزا خود ”رئیس قادیان“ کہلاتا تھا، وہ چاہتا تو اپنی گرہ سے چالیس پچاس روپے بآسانی بھجوا سکتا تھا، مگر قدرت کو مرزا قادیانی کے ہاتھ محمد احسن امروہی کی ذلت و خفت کا اشتہار دلوانا منظور تھا ——— یہ تھا ائمہ ھدیٰ اور صلحائے امت کے خلاف ہرزہ سرائی کا انجام ؎

بس تجربہ کردیم، دریں دیر مکافات
با دُردکشاں ہر کہ درافتاد برافتاد

مصباح الادلہ محمد احسن امروہی نے ۱۲۹۵ھ میں ادلۂ کاملہ کا جو جواب لکھا تھا اس کا پورا نام "مصباح الادلہ لدفع الادلۃ الاذلۃ" رکھا تھا جس کا لفظی ترجمہ ہے "ذلیل دلیلوں کو ہٹانے کے لئے دلیلوں کا چراغ" یہ نام ایک طرح کا معمہ ہے مصنف کی مراد پہلے ادلہ سے اپنے دلائل ہیں۔ اور دوسرے ادلہ سے ادلۂ کاملہ کے دلائل ہیں جس کی صفت اذلہ لایا ہے یعنی وہ اپنی روشن دلیلوں سے خصم کی ذلیل دلیلوں کی تردید کرنا چاہتا ہے ——— مگر اول تو نام کے دونوں اجزا میں کوئی ربط ہی نہیں دلیلوں سے دلیلوں کی تردید کے کوئی معنیٰ ہی نہیں۔ ثانیاً اتنا لمبا نام کون لیا کرتا ہے لوگ صرف مصباح الادلہ کہیں گے اور جب کتاب ادلۂ کاملہ کے جواب میں لکھی جا رہی ہے تو لوگ ادلہ سے ادلۂ کاملہ یعنی خصم کی دلیلیں مراد لیں گے مصنف کی اپنی دلیلیں کوئی بھی مراد نہ لے گا پس مصباح الادلہ کا مطلب ہوگا "ادلۂ کاملہ کا چراغ" یا "فریق مقابل کی دلیلوں کی توضیح" وھو کما تری۔ مصباح الادلہ متوسط سائز کے ۱۵۶ صفحات میں ۱۲۹۵ھ میں دہلی کے مطبع فیض عام سے شائع ہوئی ہے جس کا دندان شکن جواب ایضاح الادلہ ہے۔

مولانا عبید اللہ پائلی سلفی مولانا عبید اللہ پائلی مشہور نو مسلم سلفی عالم ہیں۔ سابق نام اننت رام والد کا نام کوٹی مل تھا۔ ۱۲۶۴ھ میں مالیر کوٹلہ میں مشرف بہ اسلام ہوئے اور ۱۲۶۹ھ میں اپنی مشہور کتاب تحفۃ الہند تحریر فرمائی۔ جس میں ہندو مذہب کے راز ہائے نہفتہ بیان کئے، جو ہندو حضرات کے لئے وجہ شکایت بنے اور انھوں نے حکومت سے اس کتاب پر پابندی لگوائی۔ ۱۳۱۰ھ میں آپ کی وفات ہوئی ہے ——— آپ بہت نیک، متبع سنت عالم تھے۔ نزہۃ الخواطر میں آپ کے اچھے حالات کا تذکرہ ہے۔ آپ نے بھی سلفیت کے ناتے مصباح الادلہ پر تقریظ لکھی تھی اور صاحب مصباح کی بے ہودہ گوئی کو کلام ظرافت آمیز نام دیا تھا۔ حضرت قدس سرہ نے ایضاح الادلہ میں جگہ جگہ مولانا کی اس نازیبا ہمنوائی اور خزف کو ہیرا قرار دینے کا شکوہ کیا ہے۔

ایضاح الادلہ یعنی ادلۂ کاملہ کی تشریح۔ یہی وہ کتاب ہے جو قارئین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے، اور جس کا پس منظر سمجھانے کے لئے یہ طویل پیش لفظ لکھا جا رہا ہے جب ادلۂ کاملہ شائع ہوئی تو حضرت شیخ الہند منتظر تھے کہ غیر مقلد حضرات اس کے جواب میں لب کشائی کرتے ہیں یا سکوت اختیار کرتے ہیں۔ ادھر غیر مقلدین حضرات کے لئے ادلۂ کاملہ کی اشاعت نے "اگر گویم مشکل وگرنہ گویم مشکل" کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ مولانا بٹالوی اپنے رسالہ "اشاعت السنہ" میں برابر جواب دہی کا وعدہ فرما رہے تھے، مگر چونکہ ادلۂ کاملہ کا جواب لکھنے سے پہلے اس کے

مندرجات کو سمجھنے کا دشوار گذار مرحلہ درپیش تھا، جو کسی طرح طے نہیں ہو پاتا تھا اس لئے مولانا بٹالوی صاحب کے تو تمام وعدے معشوق بے وفا کے وعدے ثابت ہوئے۔ البتہ ایک ایسا شخص جواب نویسی کے لئے تیار ہوا جو سخن فہمی اور سخن سنجی میں بَلْ هُمْ اَضَلُّ کے منصب پر فائز تھا اور ائمہ ھدیٰ اور اکابر امت کی شان میں گستاخی اور ہرزہ سرائی میں روافض کا استاذ تھا۔ اس نے ادلہ کاملہ کا جواب مصباح الادلہ کے نام سے تحریر کیا اور سربرآوردہ اہل حدیث حضرات نے اس پر تقریظیں لکھیں۔

مصباح الادلہ کی اشاعت کے بعد بھی حضرت شیخ الہند نے جواب میں اس خیال سے توقف فرمایا کہ شاید وکیل اہل حدیث مولانا محمد حسین صاحب بھی حسب وعدہ کچھ لکھیں، تو دونوں کو یکجا نمٹا دیا جائے لیکن کچھ عرصہ بعد مولانا محمد حسین صاحب نے اپنے پرچہ "اشاعت السنۃ" میں یہ اعلان کر کے جواب سے سبک دوشی حاصل کرلی کہ

> ”میں نے مصباح الادلہ مصنفہ مولوی محمد احسن کو بتماہا دیکھا، واقعی کتاب لاجواب اور جواب باصواب ہے۔ اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، جملہ امور کا جواب محقق اور مفصل اس میں موجود ہے اور طالب حق کے لئے کافی ووافی ہے، ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مصمم تھا چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے تھے۔ مگر بعد مطالعہ مصباح الادلہ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا فضول ہے“
>
> (دیباچہ ایضاح الادلہ)

اس اعلان کے بعد مزید انتظار فضول تھا۔ اس لئے حضرت قدس سرہ نے خدا کے نام سے جواب کے لئے قلم اٹھالیا۔ مگر دوران تالیف بعض اہم واقعات پیش آئے جن کی بنا پر جواب تیار ہونے میں تعویق وتاخیر ہوئی۔ چند ہی دفعات لکھنے پائے تھے کہ سفر حج پیش آیا، واپسی کے بعد دو سال تک استاذ محترم حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ کی علالت کا سلسلہ چلتا رہا۔ یہ پورا عرصہ حضرت شیخ الہند کا استاذ کی شبانہ روز تیمارداری میں گذرا، حتی کہ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ میں حضرت الاستاذ کا وصال ہوگیا اور عاشق کے دل کی دنیا لوٹ گئی۔ آرزوؤں اور تمناؤں کے آبگینے چکنا چور ہوگئے اور تصنیف وتالیف کا سارا کام ٹھپ ہوگیا۔ دیباچہ میں اس واقعۂ جانگزا اور صدمۂ غم افزا کا مفصل تذکرہ موجود ہے۔

بالآخر صاحب زادۂ محترم حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند کے حکم پر

؁۱۲۹۹ھ میں بقیہ دفعات کا جواب لکھ کر تکمیل فرمائی۔ کتاب کا موضوع وہی مسائل عشرہ ہیں مگر ضمناً بیسیوں علمی مباحث سے تعرض کیا گیا ہے جن میں حضرتؒ کی دینی فقاہت اور علوم حدیث میں بصیرت و مہارت کے خوب خوب جوہر کھلے ہیں۔ حضرت مولانا سید میاں اصغر حسین صاحب رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

"حضرت مولانا نے اس کتاب میں شرح معانی حدیث اور تطبیق بین الروایات اور توفیق اقوال المجتہدین بالحدیث میں اپنے خداداد تفقہ فی الدین کا نمونہ دکھلایا ہے۔ اور مختلف ابحاث کے ضمن میں ایسے مضامین عالیہ بیان فرماتے ہیں کہ ازہان متوسط کو ان کی ہوا بھی نہیں لگی۔ اور آیات قرآنی اور احادیث نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم، بلکہ اقوال فقہاء و مجتہدین کی بھی اس خوبی سے شرح فرمائی ہے کہ بے ساختہ ھٰذا لھو الحق المبین زبان سے نکل جاتا ہے اور قرارت فاتحہ اور نفاذ قضاء قاضی نکاح محرمات اور زیادت و نقصان ایمان کی ابحاث میں بے مثل تحقیقات کو دیکھ کر الہام من اللہ کا یقین ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ اردو عبارت نہایت سلیس، تعریضات و اشارات، وبے شمار اور باموقع اردو فارسی کے پُر مغز و القہ دار اشعار۔ اس بے مثل خزینۂ علوم محدثین کو چار سو صفحات پر ختم کر کے ؁۱۲۹۹ھ میں مولانا نے فراغت پائی۔ اور اسی وقت طبع ہو کر مقبول خاطر اہل علم ہوا حضرت مولانا کے علوم و کمالات کے لئے اگر بالفرض دنیا میں کوئی بھی ثبوت اور کوئی بھی یادگار نہ ہوتی تو یہی کتاب کافی تھی۔ جزاھم اللہ تعالیٰ عنا و عن سائر المسلمین

(حیات شیخ الہند ص۱۸۰)

ایضاح الادلہ پہلی مرتبہ ؁۱۲۹۹ھ میں میرٹھ میں مطبع ہاشمی میں طبع ہوئی تھی جس کے ۳۹۶ صفحات ہیں۔ دوسری مرتبہ ؁۱۳۳۰ھ میں حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب دیوبندی رحمہ اللہ (ولادت ؁۱۲۹۴ھ وفات ؁۱۳۶۴ھ بمقام راندیر گجرات) کی تصحیح کے ساتھ مطبع قاسمی دیوبند سے شائع ہوئی تھی۔ اس کے صفحات بھی ۳۹۶ ہیں۔ اسی طبع کا فاروقی کتب خانہ ملتان نے عکس شائع کیا ہے حضرت میاں صاحب نے ص۲ پر التماس میں لکھا ہے کہ

"قدیم نسخے کو بہت ہی محنت اور غور سے صحیح کیا جس کا پڑھنا بھی اہل مطابع کی عنایت سے دشوار تھا۔ اور باوجود غور و فکر کے جس جگہ عبارت و مطالب، فہم ناقص میں نہ آسکے خود حضرت مؤلف مدظلہم سے استفادہ کر کے صحیح کیا۔ اور جہاں تک ضعف بصر نے اجازت

دی کاپیوں کو بھی خود نہایت غور سے صحیح کیا۔ اور باقی کو بمصارفِ زائدہ معتمد اہل علم سے صحیح کرایا۔ مگر نہایت ہی افسوس ہے کہ درمیانی چند اجزاء، جن کا اہتمام بوجہ عجلت ایک خاص مہربان کے سپرد کر دیا تھا، ان کی نامہربانی سے ایسے خراب ہوئے کہ تمام کتاب کو کھو دیا۔"

پھر تیسری بار کتب خانہ فخریہ امروہی دروازہ مراد آباد سے تصحیح تام و اضافہ تراجم عربی عبارات از حضرت الاستاذ علامہ سید فخر الدین احمد صاحب مراد آبادی شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند (ولادت ۱۳۰۷ھ وفات ۱۳۹۲ھ) شائع ہوئی جس کے چار سو بارہ ۴۱۲ صفحات ہیں پھر چوتھی مرتبہ دیوبند کے کتب خانہ رحیمیہ نے شائع کی اور اب آخر میں پانچویں مرتبہ کراچی (پاکستان) کی ایچ ایم سعید کمپنی نے حضرت مفتی احمد الرحمٰن صاحب مہتمم جامعۃ العلوم الاسلامیہ کراچی کے پیش لفظ کے ساتھ شائع کی ہے۔ مفتی صاحب کے اس پیش لفظ سے ہم نے اپنے پیش لفظ میں استفادہ کیا ہے۔

ہر طرف خاموشی! ایضاح الادلہ شائع ہونے کے بعد ۲۱ سال تک حضرت مولانا سید نذیر حسین صاحب محدث دہلوی بقید حیات رہے۔ ۳۹ سال تک وکیل اہل حدیث مولانا محمد حسین صاحب لاہوری حیات رہے۔ ۱۱ سال تک مولانا عبید اللہ صاحب پائلی صاحب تحفۃ الہند زندہ رہے مگر ہر طرف خاموشی چھائی رہی اور انتصار الحق کی طرح اس کا بھی کوئی جواب نہ دے سکا۔ بلکہ صاحبِ مصباح کے ارتداد اور دیگر تجربات کے بعد مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے اپنے پرچہ اشاعت السنۃ کی جلد ۱۱ شمارہ ۲ ص ۵۳ پر لکھا کہ

> "پچیس ۲۵ برس کے تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد مطلق اور مطلق تقلید کے تارک بن جاتے ہیں وہ آخر اسلام کو سلام کر بیٹھتے ہیں، ان میں بعض عیسائی ہو جاتے ہیں اور بعض لا مذہب، جو کسی دین و مذہب کے پابند نہیں رہتے۔ اور احکام شریعت سے فسق و خروج تو اس آزادی کا ادنیٰ نتیجہ ہے۔" (بحوالہ اختلاف ائمہ ص ۱۷ از حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ)

مگر خود حضرت مولانا محمد حسین صاحب آخر تک مجتہد مطلق بنے رہے یا مطلق تقلید کے تارک رہے۔ کیونکہ وہ اپنے آپ کو بڑا ذی علم تصور فرماتے تھے جبکہ صورت حال یہ تھی کہ انھوں نے ایک بار حضرت نانوتوی قدس سرہ سے تنہائی میں متعدد مسائل خلافیہ پر گفتگو کی تو آخر میں بے ساختہ ان کی زبان سے یہ فقرہ نکلا کہ

"مجھے تعجب ہے کہ آپ جیسا شخص اور مقلد ہو (یعنی بایں زور علم و فراست و قوت استنباط تقلید کے کیا معنی؟)

حضرت نانوتوی قدس سرہٗ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

"اور مجھے تعجب ہے کہ آپ جیسا شخص اور غیر مقلد ہو (یعنی مدعی اجتہاد ہو) (سوانح قاسمی ج۲ ص۲۳)

آیت میں تحریف کا شاخسانہ ایضاح الادلہ کے تمام ایڈیشنوں میں بجز آخری ایڈیشن کے، ایک آیت کریمہ کی طباعت میں افسوسناک غلطی ہوگئی تھی۔ بے لگام غیر مقلدین سے، کتاب کا جواب نہ بن سکا، تو اسی کو ہوّا بنا کر کھڑا کیا کہ مصنف نے قرآن کریم میں تحریف کی ہے، حالانکہ وہ سبقتِ قلم تھی یا سہو کتابت تھا۔ اس لئے دار العلوم دیوبند کی مؤقر مجلس شوری نے طے کیا کہ ایضاح الادلہ کو تصحیح کے ساتھ شائع کیا جائے۔ سچ ہے خدا شرّے برانگیزد کہ خیرے دراں مضمر باشد! مخالفین کی بھی فتنہ انگیزی تصحیح کتاب کا داعیہ بن گئی۔ اور جو کچھ بن پڑا اندر قارئین ہے۔

خدمتِ کتاب سب سے پہلے تمام مطبوعہ نسخوں کا باہم مقابلہ کرکے ایک صحیح نسخہ تیار کیا گیا۔ کام کے دوران اندازہ ہوا کہ پہلے ادلۂ کاملہ کی تسہیل ضروری ہے، چنانچہ وہ پیش کی گئی۔ پھر ایضاح الادلہ پر کام شروع کیا گیا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) تمام مطبوعہ نسخوں کا باہم مقابلہ کرکے صحیح ترین نسخہ تیار کرنے کی امکانی سعی کی گئی ہے

(۲) قدیم رسم الخط، جس میں کئی لفظ ملا کر لکھے جاتے تھے، یائے مجہول، یائے معروف کی شکل میں لکھی جاتی تھی اور لمبی تار تائے مُدوّرہ کی شکل میں لکھی جاتی تھی، اس کو عصر حاضر کے رسم الخط میں لکھا گیا ہے۔ اسی طرح عبارت کے پیراگراف علٰحدہ کئے گئے ہیں

(۳) ہر بحث کے شروع میں ایک مختصر نوٹ لکھا گیا ہے، جس میں زیر بحث مسئلہ اور اس سلسلہ کی بنیادی باتیں عرض کی گئی ہیں تاکہ قارئین علی وجہ البصیرت کتاب کا مطالعہ کرسکیں۔

(۴) کتاب میں جو بھی حوالہ آیا ہے اس کو اصل مرجع سے ملا کر صحیح کیا گیا ہے اور بقید صفحہ و جلد حوالہ درج کیا گیا ہے۔

(۵) تمام عبارتوں کے ـــــ خواہ عربی ہوں یا فارسی، نظم ہوں یا نثر ـــــ ترجمے کئے گئے ہیں، مرادآباد کے ایڈیشن میں صرف عربی عبارتوں کے ترجمے تھے بلکہ اکثر جگہ صرف خلاصہ دیا گیا تھا ہم نے ان تراجم سے استفادہ کیا ہے مگر ان کو بعینہٖ باقی نہیں رکھا۔

(۶) مشکل الفاظ کے معانی لکھے گئے ہیں، طویل ابحاث کا خلاصہ دیا گیا ہے اور دقیق عبارتوں

کی تشریح کی گئی ہے۔

(۷) اور سب سے اہم کام یہ کیا گیا ہے کہ پوری کتاب میں شاہ سرخیاں اور ذیلی عناوین لگائے گئے ہیں اور کوشش کی گئی ہے کہ عنوان حضرت ہی کی عبارت سے مستفاد ہو اور مضمون کا خلاصہ ہو امید ہے کہ یہ محنت کتاب کے سمجھنے میں بہت مددگار ثابت ہوگی۔

(۸) جہاں ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں مزید حوالے بڑھائے گئے ہیں اور کوئی استدراک ضروری ہوا تو یہ جسارت بھی روا رکھی گئی ہے۔

(۹) بعض جگہ تکرار محسوس ہوتی تھی، وہاں ایسے عنوان لگائے گئے ہیں کہ تکرار کی وجہ سمجھ میں آجائے۔

(۱۰) مشکل الفاظ اگرچہ وہ اردو کے ہوں اعراب کے ساتھ لکھے گئے ہیں تاکہ مطالعہ میں سہولت ہو

کتاب کی ترتیب کتاب میں تمام عنوانات اضافہ شدہ ہیں۔ علاوہ ازیں جو چیزیں بڑھائی گئی ہیں ان کو یا تو خطوط کے چوکھٹے میں رکھا گیا ہے یا بین القوسین لیا گیا ہے۔ عربی فارسی عبارتوں کے تمام حوالے اور ترجمے جو بین القوسین ہیں وہ سب بڑھائے گئے ہیں ان کو حاشیہ میں اس لئے نہیں رکھا گیا ہے کہ اس سے قارئین کو مطالعہ میں الجھن پیش آتی، اور حضرت کی عبارت سے امتیاز کے لئے اضافہ کا بین القوسین یا خطوط کے فریم میں کردینا کافی تھا اور جن باتوں کا کتاب میں لینا ضروری نہیں تھا ان کو حاشیہ میں رکھا گیا ہے۔

معذرت باذوق اہل علم کو دوران مطالعہ یہ بات گراں گذر سکتی ہے کہ آسان آسان لفظوں کے معانی کیوں لکھے گئے ہیں، مگر ہمارے پیش نظر چونکہ عام قارئین تھے اس لئے یہ حضرات ہماری معذرت قبول فرمائیں ——— نیز عام قارئین سے بھی ہم معذرت خواہ ہیں کہ ان کے لئے جو مشکل الفاظ ہوسکتے تھے، سب کے معانی ہم نہیں لکھ سکے ہیں۔ بعض الفاظ تو بار بار آتے ہیں، بعض لفظوں کو آسان خیال کرکے چھوڑ دیا گیا ہے۔ بہرحال ہم نے جو ممکن تھا اس سے درگذر نہیں کیا ہے۔

تشکر و امتنان اس کتاب کو تسہیل کے ساتھ منظر عام پر لانے کا اصل سہرا تو دار العلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ کے سر ہے مگر دار العلوم دیوبند کے مخلص مہتمم حضرت اقدس مولانا مرغوب الرحمان صاحب دامت برکاتہم کی توجہات سامیہ اور شیخ الہند اکیڈمی کے روح رواں مکرم و محترم حضرت مولانا ریاست علی صاحب زید مجدہم کی خصوصی دلچسپی کا بھی بڑا حصہ ہے۔ اس لئے یہ سب حضرات ہم سب کی طرف سے شکریہ کے مستحق ہیں ——— اور یہ

کتاب بھی میں نے ادلۂ کاملہ کی طرح برادرِ عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالن پوری سلمہ استاذ دار العلوم دیوبند کے ساتھ مل کر تیار کی ہے، بلکہ الجھن کا سارا کام انھوں نے ہی انجام دیا ہے۔ کتاب کے مقابلہ میں وہ شریک رہے، پھر پوری کتاب کا دیدہ ریزی سے مسودہ تیار کیا اور محنت شاقہ برداشت کر کے حواشی مرتب کئے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ خیرًا فی الدارین، وصلی اللہ تعالیٰ علی النبی الکریم وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین۔

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری
خادم دار العلوم دیوبند
۲۴؍ ربیع الاول ۱۴۱۱ھ

◆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ، نَحْمَدُہٗ وَنَسْتَعِیْنُہٗ وَنَسْتَغْفِرُہٗ وَنُؤْمِنُ بِہٖ وَنَتَوَکَّلُ عَلَیْہِ، وَنَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنْ شُرُوْرِ اَنْفُسِنَا وَمِنْ سَیِّئَاتِ اَعْمَالِنَا، مَنْ یَّھْدِہِ اللّٰہُ فَلَا مُضِلَّ لَہٗ وَمَنْ یُّضْلِلْہُ فَلَا ھَادِیَ لَہٗ، وَاَشْھَدُ اَنْ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَحْدَہٗ لَا شَرِیْكَ لَہٗ، وَاَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ، رَضِیْتُ بِاللّٰہِ رَبًّا، وَبِالْاِسْلَامِ دِیْنًا، وَبِمُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نَبِیًّا، وَبِالْقُرْاٰنِ کِتَابًا، رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِیْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِیْمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ فِیْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَا اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِیْمٌ

(ترجمہ: ہر ستائش اللہ ہی کے لئے ہے، ہم اُس کی تعریف کرتے ہیں، اور اُسی سے مدد کے خواستگار ہیں، اور اُسی سے مغفرت کی استدعا کرتے ہیں، اور اُسی پر ایمان رکھتے ہیں، اور اُسی پر اعتماد کرتے ہیں، اور ہم اپنے نفس کی شرارتوں سے اور اپنی بداعمالیوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ جس کو ہدایت دیں اس کو کوئی گمراہ نہیں کرسکتا، اور جس کو ہدایت سے محروم کردیں اس کو کوئی ہدایت یاب نہیں کرسکتا، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی پرستش کے لائق نہیں ہے سوائے اللہ کے جو تنہا ہیں، اُن کا کوئی ساجھی نہیں ہے، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے بندے اور اُن کے رسول ہیں، خوش ہوں میں اللہ تعالیٰ کے پروردگار ہونے پر، اسلام کے مذہب ہونے پر، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے پر، اور قرآن کریم کے کتاب الٰہی ہونے پر، اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دیجئے، اور ہمارے اُن بھائیوں کو (بھی) جو ہم سے پہلے ایمان لاچکے ہیں، اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے، اے ہمارے پروردگار! آپ بڑے شفیق ورحیم ہیں)

وجہ تصنیف بعد حمد و صلوٰۃ کے ابجد خوانِ[1] لوحِ نادانی، و حرف آموزِ صفحۂ ہیچ مدانی، احقر زمن، خاک پائے اہلِ اسلام، بندہ محمود حسن غَفَرَ اللّٰہُ لَہٗ وَلِوَالِدَیْہِ، وَاَحْسَنَ اِلَیْہِمَا وَاِلَیْہِ[2] طالب علم[3] مدرسہ عربی دیوبند، ناظرانِ با انصاف کی خدمت میں یہ گذارش کرتا ہے کہ کئی برس کا عرصہ گذرا کہ جناب اجتہاد مآب[4]، گلِ سرسبدِ[5] محدثین پنجاب، مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی نے ایک اشتہار[6] مشتمل سوالاتِ عشرہ، بمقابلہ مقلدین، بالخصوص مقلدانِ حنفی المذہب کے مشتہر کیا تھا، اس کے جواب میں ایک رسالہ مختصر مسمّٰی بہ ”ادلۂ کاملہ“ ہم نے بھی طبع کرایا تھا، ہرچند اس قسم کے مباحثاتِ باہمی میں قلم اٹھانے سے جی رکتا تھا، مگر ان حضرات کی جسارتِ غیر مہذبانہ، اور زبان درازیِ بے باکانہ کی وجہ سے ناچار ہم کو اس کشمکش میں پھنس کر اپنی اوقات و ضروریات کا خون کرنا پڑا!

حضرتِ مشتہر مذکور کے ثبوتِ جسارت کے لئے تو یہی دلیل کافی ہے کہ اس قسم کے اختلافی مسائل جن میں صحابہ و تابعین کے وقت سے اختلاف چلا آتا ہے، اور بمصداق ”اِخْتِلَافُ اُمَّتِیْ رَحْمَۃٌ[7]“ کا ہے، اس طرح علی الاعلان اشتہار دینا، اور عوام کی دھوکہ دہی کو[8] پھر ایک جواب پر وعدۂ انعام کرنا، خلافِ شانِ تہذیبِ علماء نہیں تو کیا ہے؟!

علاوہ ازیں عبارت جو شروع اشتہار میں تحریر فرمائی، اس کے ملاحظہ سے تو دعوئے مذکور[9] اور بھی واضح ہوتا ہے، بھلا اگر کسی ایک شخص کی نسبت جو مشتہر صاحب کے مقابل ہوتا، اگر اس قسم کی تحریر مشتہر کرتے تو بھی ایک بات تھی، اس تعلّی[10] و جوشِ علم و اجتہاد کا کیا ٹھکانا ہے

---

[1] نادانی کی تختی کی الف، ب پڑھنے والا، اور جہالت کے صفحہ کے حروف سیکھنے والا، زمانہ بھر میں سب سے کم رتبہ، مسلمانوں کے پاؤں کی خاک ۱۲ [2] بخشش فرمائیں اللہ اس کی اور اس کے ماں باپ کی اور اچھا معاملہ کریں ان دونوں کے ساتھ اور اس کے ساتھ ۱۲ [3] یہ تواضعاً لکھا ہے، حضرت قدس سرہ ۱۲۹۲ھ میں دار العلوم کے مدرس ہو گئے تھے ۱۲

[4] اجتہاد مآب: اعلیٰ درجہ کا مجتہد ۱۲ [5] گلِ سرسبد: سب سے اچھا پھول، کنایۃً بہتر و منتخب ۱۲ [6] اشتہار کا متن مقدمہ میں دیا گیا ہے ۱۲ [7] ترجمہ: میری امت کا اختلاف رحمت ہے — یہ روایت مشہور ہے، مگر اس کی کوئی سند نہیں ہے، علامہ سبکی نے فرمایا ہے کہ لَیْسَ بمعروف عند المحدثین، ولَمْ أَقِفْ لَهٗ على سندٍ صحيحٍ و لا ضعيفٍ، ولا موضوعٍ (فیض القدیر ۱:۲۱۲) البتہ اس کے ہم معنی ایک ضعیف روایت ہے کہ اِخْتِلَافُ اَصْحَابِیْ رَحْمَۃٌ، قال الحافظ العراقی: سندہٗ ضعیفٌ (فیض القدیر حوالہ سابق) ۱۲ [8] کو یعنی کے لئے ۱۲

[9] دعوئے مذکور: یعنی جسارت غیر مہذبانہ ۱۲ [10] تعلّی: شیخی، ڈینگ ۱۲

کہ ایک طرف سب حنفیانِ پنجاب و ہندوستان وغیرہ کے مقابلہ میں ان لن ترانیوں[1] پر آگئے !

الحاصل اس قسم کی بے باکی دیکھ کر طوعًا و کرھًا[2] بطور اختصار ہم نے جواب اشتہار لکھ کر طبع کرادیا، اور سمجھتے تھے کہ کیا عجب ہے کہ مشتہر صاحب اب بھی سمجھ کر اس قسم کے امور سے احتراز کریں، سو ایسا ہی ہوا، یعنی مشتہر صاحب چند دنوں تک تو اپنی بات بنانے کو اپنے پرچہ ”اشاعۃ السنۃ“ میں یہ وعدہ فرماتے گئے کہ ”ادلہ“ کا جواب اب چھپتا ہوں! مگر آخر کو کچھ سمجھ بوجھ کر خاموشی اختیار کی، مگر بموجب مثلِ مشہور: ”بیل[3] نہ کودا، کودی گون! مجتہد بے بدل و محقق بے مثل، ملقّب بہ احسن المناظرین، و موصوف بہ افضل المتکلمین مجتہد سید محمد احسن صاحب امروہوی کے نام سے بمقابلہ ”اَدِلّۂ کاملہ“ ایک رسالہ موسوم بہ ”مِصباح الادلّۃ لِدفعِ الاَدِلّۃ الاَذِلّۃ“ طبع ہوا جس کے نام ہی سے ــــ غیر مربوط ہونے کے سوا ــــ تہذیب مجتہدانہ ٹپکتی ہے۔

سببِ خیر شاید بعض ناظرین کو یہ نام سن کر خلجان پیدا ہو کہ باوجودیکہ مجتہد صاحب نے بزعمِ خود ”اَدِلّۂ کاملہ“ کا رد لکھا ہے، پھر اس کا نام ”مصباح الادلہ“ کس وجہ سے تجویز کیا؟! مگر اس کی وجہ وجیہ جس کو دیکھنی ہو دفعاتِ ذیل کو ملاحظہ کرے، ان شاء اللہ اس نام کا اس کتاب کی نسبت اسم بامسمّٰی ہونا مدلّل ثابت ہو[4] جائے گا۔

---

[1] لن ترانی (تو مجھے ہرگز نہ دیکھ سکے گا) خود ستائی، شیخی، ڈینگ ۱۲

[2] طوعًا و کرھًا: چار و ناچار، خواہ مخواہ، مجبورًا ۱۲

[3] مثل ”بیل نہ کودا، کودی گون، یہ تماشہ دیکھے کون؟“ وہاں بولتے ہیں جہاں کوئی امید کے خلاف کام کرے، یا دخل در معقولات دے، یعنی جس کو کودنا یا شکایت کرنا چاہئے تھا وہ تو چپ رہا، اور جس کو شکایت نہ کرنا چاہئے وہ الٹی شکایت کرنے لگا ۱۲

[4] بسا اوقات ایسے واقعات پیش آتے ہیں، جو بظاہر برے ہوتے ہیں مگر ان میں خیر مضمر ہوتی ہے، مصباح الادلہ (شمعِ دلائل) چونکہ سبب بنی ”ایضاح الادلۃ“ کے وجود میں آنے کی، اور اس طرح ”ادلۂ کاملہ“ کی خوب تشریح و توضیح ہوگئی، اس لئے اظہارِ حقانیت و عمدگی مضامینِ ادلۂ کاملہ کی تردید میں لکھی گئی اس کتاب کو ”مِصباح“ کہیے تو بجا ہے، یعنی صاحبِ مصباح نے اپنی کتاب کا نام جو ”مصباح الادلہ“ رکھا ہے وہ تَسْمِیَۃُ السَّبَبْ باسم المُسَبَّب کے قبیل سے ہے، اصل ”مصباح الادلۃ“ تو ”ایضاح الادلۃ“ ہے مگر اس کا سبب چونکہ محمد احسن صاحب کی کتاب بنی اس لئے انھوں نے اس کا نام ”مصباح الادلۃ“ رکھ دیا، اور لِدفعِ الاَدِلّۃ الاَذِلّۃ میں اَدِلّۃ اَذِلّۃ سے ”مصباح الادلۃ“ کے دلائل مراد لئے جائیں تو بہتر ہے، جن کی ”ایضاح الادلۃ“ میں خوب تردید کی گئی ہے ۱۲

وجہ تاخیر سو یہ تصنیفِ لطیف طبع ہو کر جب ہم تک پہنچی تو اس کو دیکھ کر اول تو یہ خیال آیا کہ بنامِ خدا جس طرح ہو سکے اس کا جواب لکھ دیا جائے، مگر اس رسالہ کے دیکھنے کے بعد جب یہ امر محقق ہو گیا کہ اکثر مواقع میں حضرتِ مُصنّف نے فہم و انصاف کی خوب ہی خبر لی ہے، اور ان حضرات سے امید قبولِ حق، خیالِ[1] خام ہے، ان کے مقابلہ میں قلم اُٹھانے سے ہرگز کچھ نفع نہ ہوگا، تو کاہلی طبع کو ایک وجہِ وجیہ[2] ہاتھ آئی۔

تاخیر کی دوسری وجہ ادھر یہ خیال رہا کہ شاید حضرتِ مُشتہر بھی اس کے جواب میں حسبِ وعدۂ مذکور خامہ[3] فرسائی کریں، تو ان کا جواب لکھنا ہی پڑے گا، اسی ضمن میں ”مصباح“ کی نسبت بھی حسبِ موقع کچھ کچھ گذارش کر دی جائے گی، مگر کچھ عرصہ کے بعد مُشتہر صاحب نے کچھ سوچ سمجھ کر اپنے پرچہ میں چھاپ دیا کہ

> ”میں نے کتاب ”مصباح الادلۃ“ مُصَنَّفَہ مولوی محمد احسن صاحب کو بتمامہا[4] دیکھا، واقعی کتاب لاجواب اور جواب باصواب[5] ہے، اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، جملہ امور کا جواب مُحقَّق و مُفصَّل اس میں موجود ہے، اور طالبِ حق کے لئے کافی و وافی ہے، ہمارا ارادہ بھی تحریر[6] جواب کا مُصمّم[7] تھا، چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے ہیں، مگر بعد مطالعہ ”مصباح الادلۃ“ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا محض فضول ہے، اس لئے مُناسب ہے کہ سب صاحب اس کتاب کی خریداری میں سعی[8] بلیغ مبذول فرمائیں، اور اس کے مطالعہ سے مستفیض ہوں“

اس کو دیکھ کر معلوم ہوا کہ چونکہ مجتہد مولوی محمد حسین صاحب ”مصباح“ کو جوابِ شافی خیال فرماتے ہیں، اور اس کی مدح میں رَطبُ اللِّسان[9] ہیں تو اب ہرگز تحریرِ جوابِ ”ادلّۂ کاملہ“ کی طرف توجہ نہ فرماویں گے۔ علاوہ ازیں اور بعض حضرات مجتہدین پنجاب بھی تعریفِ ”مصباح“ میں حضرتِ مُشتہر کے ہم زبان تھے، سو اب ہم کو بھی بالقصد ”مصباح الادلۃ“ کا جواب لکھنا پڑا، اور جن اوقات میں مشغلۂ کُتُب[10] بینی و حوائج[11] ضروریہ سے کسی قدر فراغت مُیَسّر ہوتی تھی اس میں تحریرِ جواب کا قصدِ مُصَمّم کیا۔

---

[1] خیالِ خام: کچا خیال، وہ خیال جس کے پورا ہونے کی امید نہ ہو ۱۲ [2] وجہِ وجیہ: بہترین وجہ، عمدہ وجہ ۱۲

[3] خامہ فرسائی کرنا: لکھنا ۱۲ [4] بتمامہا: مکمل ۱۲ [5] باصواب: درست، صحیح ۱۲ [6] تحریر: لکھنا

[7] مُصمّم: پختہ، پکا ۱۲ [8] سعی بلیغ: پوری کوشش ۱۲ [9] رَطبُ اللِّسان: تر زبان، بہت تعریف کرنے والے

[10] کتب بینی: کتابیں دیکھنا ۱۲ [11] حوائج ضروریہ: ضروری کام ۱۲

سفرِ حج سو فقط تین یا چار دفعات کا جواب لکھا تھا کہ اتنے میں اِس[1] ضلع کے مجمع علماءِ ربّانیین، حامیانِ دین، وجماعتِ صالحین نے حج کا عزم فرمایا، اور ان کی دیکھا بھالی بعض بعض ہم جیسوں نے دفعِ نظرِ بد کے لئے ہم رکابیِ اہل اللہ اور گرد افشانیِ راہِ بیت اللہ اختیار کی، اور ببرکتِ اَقدام مقاماتِ مُتبرّکہ کی زیارت سے مُشرّف ہو کر وطن کو واپس آئے۔

وفاتِ حضرت نانوتوی قدس سرہ مگر تقدیرِ الٰہی سے اپنی شامتِ اعمال نے یہ رنگ دکھایا کہ حضرتِ مخدوم[3] العلماء، ومُطاعُ الفضلاء، مُصدِّقِ ارشاد "اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْاَنْبِیَاء" مطلعِ انوار، ومَنبعِ اسرار، زینت افزائے شریعت وطریقت، سَرحلقۂ سالکین طریقۂ اِحیاءِ سنّت، مقتدائے خاص وعام، اُنموذجِ اخلاق وکمالاتِ انبیاء علیہم السلام، ذریعۂ ہدایتِ اہلِ اسلام، دستاویزِ مغفرتِ خُدّام، جامع البرکات، وقاسم الخیرات، زاہد عن الدنیا، راغب فی اللہ، آیۃٌ من آیاتِ اللہ، سیدنا ومرشدنا الحافظ الحاج مولانا مولوی محمد قاسم، دامت شموسُ ہدایته فی العالَم مُستَنِیرَۃً، ولازالت أمطارُ برکاته علیٰ رُؤُس المُسترشدین مُستَفِیضَۃً، بوقتِ مراجعت مبتلائے مرضِ شدید ہوئے، اور بعد افاقہ، حالتِ ضعف وبقیۂ مرض میں رونق افزائے وطن ہوئے، مگر استیصالِ[4] مرض کی نوبت نہ آئی، اور دو برس سے کچھ زائد عرصے تک مرضِ سُرفہ[5] وضیق وذات الجنب وغیرہ کی تکالیف گوناگوں اُٹھائیں، ہرچند اَطبّاء ومُخلِصین نے اپنی اپنی تدبیریں، اعلیٰ درجہ

---

[1] اس ضلع یعنی ضلع سہارن پور (یوپی) [2] مشہور ہے کہ عیب دار چیز کو نظرِ بد نہیں لگتی، اور عمدہ اور خوبصورت چیز کو نظر لگ جاتی ہے، پس بڑوں کی جماعت میں بُروں کی شمولیت ایک طرح کا عیب بن جائے گی، اس لئے جماعت نظرِ بد سے محفوظ رہے گی ۱۲ [3] علماء کے مخدوم، فضلاء کے سردار، حدیث "اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْاَنْبِیَاء" (علماء انبیاء کے وارث ہیں) کو سچا ثابت کرنے والے، انوار کے طلوع ہونے کی جگہ، رازوں کا سرچشمہ، شریعت وطریقت کو زینت بخشنے والے، احیاءِ سنت کے راستہ پر چلنے والوں کے سردار، خاص وعام یعنی سب کے پیشوا، انبیاء کرام علیہم السلام کے اخلاق وکمالات کا نمونہ، مسلمانوں کے لئے ہدایت کا ذریعہ، متعلقین کی مغفرت کی سند، برکتوں کا سنگم، بھلائیاں بانٹنے والے، دنیا سے کنارہ کش، اللہ کی طرف رغبت کرنے والے، اللہ کی نشانیوں میں سے ایک بڑی نشانی، ہمارے سردار، اور ہمارے راہ نما حافظ حاجی مولانا مولوی محمد قاسم صاحب، اُن کی رہنمائی کا سورج جہاں میں ہمیشہ چمکتا رہے، اور ان کی برکتوں کی بارشیں ہمیشہ مریدوں کے سر پر برستی رہیں ۱۲ [4] استیصال: جڑ سے ختم ہونا

[5] سُرفہ: کھانسی۔ ضیق: تنگی، دشواری ضیقُ النفس: سانس کا روگ۔ ذاتُ الجنب: پسلی کا درد ۱۲

کی سعی کی گئیں، لیکن ارادۂ حق تعالیٰ سب پر غالب ہے، شفاءِ کلی میسّر نہ ہوئی، حتّٰی کہ ماہ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ ہجری میں سفرِ آخرت پیش آیا، اور حضرت مولانا نے دارِ فنا[1] سے دارِ بقا کی طرف، اور عالمِ کثرت سے عالمِ وحدت کی طرف رحلت فرمائی، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ. یَحْکُمُ مَا یَشَاءُ وَیَفْعَلُ مَا یُرِیْدُ (بے شک ہم اللہ تعالیٰ کی ملک ہیں اور بے شک ہم ان کی طرف لوٹنے والے ہیں، وہ فیصلہ فرماتے ہیں جو چاہتے ہیں اور کرتے ہیں جو ارادہ فرماتے ہیں)

صدمۂ وفات جب یہ واقعۂ جاں گزا[2]، و صدمۂ غم فزا[3]، جوکہ عام اہلِ اسلام کے حق میں موجبِ حسرت، اور بالخصوص متوسلین اور خدام کے لئے نمونۂ فزعِ[4] اکبر ہے پیش آیا، تو بوجہ کثرتِ حیرانی و پریشانی، مشغلۂ کتب بینی کچھ عرصے تلک یک لخت چھوٹ گیا، بلکہ درس و تدریس کے نام سے نفرت اور کتاب کے خیال سے وحشت ہوتی تھی، یہ بھی یاد نہیں کہ عرصۂ دراز تلک تحریرِ مذکور کا، یا اس کے ناقص رہ جانے، اور اس کی تکمیل کا خیال بھی گذرا ہو، بلکہ اوراقِ پریشان ناتمام بجنسہ پڑے رہے، بقول شخصے شعر

توڑ بیٹھے جبکہ ہم جام[5] و سبو پھر ہم کو کیا آسماں سے بادۂ گلفام گر برسا کرے

اور تحریرِ مسطورہ کے پورا کرنے کا سو سو کوس بھی خیال نہ تھا، بلکہ عرصۂ دراز تلک دیکھنے کی بھی کبھی نوبت نہ آئی۔

تکمیل کتاب اسی طرح جب ایک عرصہ گذر گیا تو مخدوم زادۂ عالم، مُطاع و مُکرّم، جناب مولوی حافظ احمد[6] صاحب زَادَهُ اللّٰهُ عِلْمًا عَلٰی عِلْمٍ وَفَضْلًا عَلٰی فَضْلٍ خلفُ الصدق حضرت

---

[1] دارِ فنا: دنیا ــــ دارِ بقا: آخرت ــــ عالمِ کثرت: دنیا، ماسوی اللہ ــــ عالمِ وحدت: ذاتِ باری تعالیٰ یعنی دنیا سے کوچ فرمایا اور واصل بحق ہوئے ۱۲ [2] جاں گزا: جان کو گھٹانے والا، [3] غم فزا: غم بڑھانے والا۔ [4] فزعِ اکبر: بڑی گھبراہٹ جو قیامت کے دن پیش آئے گی [5] جام: پیالہ، پیمانہ ــــ سبو: گھڑا، مٹکا ــــ بادہ: شراب ــــ گلفام: پھول جیسے رنگ والی [6] حافظ محمد احمد صاحب قدس سرہ (ولادت بسنہ ۱۲۷۹ھ وفات بسنہ ۱۳۴۷ھ) حضرت نانوتوی قدس سرہ کے فرزند رشید تھے۔ منبع العلوم گلاؤٹھی، مدرسہ شاہی مرادآباد اور دار العلوم دیوبند میں تعلیم پائی بسنہ ۱۳۰۳ھ میں مدرس دار العلوم دیوبند ہوئے بسنہ ۱۳۱۳ھ میں مہتمم دار العلوم دیوبند مقرر ہوئے بسنہ ۱۳۲۱ھ سے بسنہ ۱۳۴۲ھ تک حکومت آصفیہ حیدرآباد کے مفتی اعظم رہے۔ نظام حیدرآباد کو دار العلوم میں لانے کے لئے تشریف لے گئے تھے کہ نظام آباد اسٹیشن پر وفات پائی اور حیدرآباد کے قبرستان خطۂ صالحین میں مدفون ہوئے۔ ۴۵ سال دار العلوم دیوبند کی خدمات انجام دیں۔ ابتدائی دس سال تعلیم و تدریس میں گذرے اور ۳۵ سال اہتمام کے فرائض انجام دیے ــــ آپ حضرت شیخ الہند قدس سرہ کے شاگرد تھے، مگر حضرت استاذ ہونے کے باوجود حافظ صاحبؒ کے استاذ زادہ ہونے کی حیثیت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے (تاریخ دار العلوم صفحہ ۲۲۸-۲۳۲ ج دوم)

مولانا معتمدی و مستندی، و سیدی یومی و غدی، رحمۃ اللہ علیہ و دیگر احباء نے بعض وجوہ سے تحریر مذکور کی تکمیل کے لئے فرمایا، ہر چند بوجہ تنگیِ آسانی و پریشانی احقر نے انکار کیا، مگر ان کا اصرار احقر کے انکار سے بڑھتا رہا، اس لئے ناچار اوراقِ مسطورہ نکال کر بنام خدا ان کو پورا کیا، اور جملہ دفعات باقیہ کا جواب لکھ کر تعمیلاً للحکم، مولوی صاحب موصوف کے حوالہ کیا۔

ظرافت یا سخافت؟!

سوال اول یہ عرض ہے کہ مجتہد محمد احسن صاحب نے اپنے رسالہ میں استعمال سب[1] و شتم و تفسیق و تضلیل میں ہرگز کمی نہیں کی، بلکہ بعض مواقع میں اپنے جوش و خروش میں بے باکانہ کلمات تکفیر بول اٹھے ہیں، اور تماشا ہے کہ رسالہ مذکورہ کے مقرظین[2] و مداحین اس کو کلام ظرافت آمیز، اور تحریر سنجیدہ فرماتے ہیں، لاحول ولا قوۃ الا باللہ!

صاحبو! اگر ظرافت و سنجیدگی اسی کا نام ہے تو تمام عامی اور رند[3] بازاری اعلیٰ درجہ کے سنجیدہ اور ظریف ہیں؟! آخر مجتہد ہیں، ظرافت کے معنی وہ ایجاد کئے جو کسی کو نہ سوجھے تھے!

نام کی بے ربطی

دیکھئے! اول اپنے رسالہ کا نام "مصباح الادلہ لدفع الادلۃ الاولۃ" ہی ایسا تجویز فرمایا کہ جس میں بے تہذیبی کے علاوہ بے ربطی بھی صاف ظاہر ہے، "ادلہ کاملہ کی تردید اور نام اس کا "مصباح الادلہ" ہے مصنف ـــــ أعطاه الله فهماً ـــــ کی خوش فہمی پر دلیل کافی ہے، لیکن "حق[4] بر زبان جاری شود" گو مصنف نہ سمجھے، مگر ان شاء اللہ دفعاتِ آئندہ کے ملاحظہ سے اہل انصاف کو اس نام کا اسم با مسمّٰی[5] ہونا ظاہر ہو جائے گا، کیونکہ مصنف رسالہ نے اکثر مواقع میں جو اعتراضات بزعم خود، مضامینِ ادلہ کاملہ پر وارد فرمائے ہیں ان سے اہل فہم کو مطالب ادلہ کی اور خوبی و استحکام ظاہر و آشکارا ہوتا ہے، اس لئے اظہارِ حقانیت و عمدگی مضامینِ ادلہ کاملہ کے لئے اس رسالہ کو "مصباح" کہئے تو بجا ہے، گو خود مجتہد صاحب اس کو نہ سمجھیں۔

ایضاح کی وجہ تسمیہ

جب بوجہ عدم تدبر، مجتہد صاحب نے اپنی کتاب کا نام غیر موزوں تجویز کیا

---

[1] سب و شتم: گالی گلوچ ـــــ تفسیق: فاسق قرار دینا ـــــ تضلیل: گمراہ قرار دینا۔ [2] مقرظ: تقریظ لکھنے والا، تقریظ: کتاب اور مصنف کی تعریف۔ [3] رند: آزاد بے قید شخص، عیاش، آوارہ [4] حق بات زبان سے نکل ہی جاتی ہے [5] اسم با مسمّٰی: جیسا نام ویسے گن۔

ہے، اُسی سے ان کی تہذیب ظاہر ہوتی ہے، سو ہمارے خیال میں بھی بعض نام اِسی قسم کے آئے، مگر آخر کو یہی عقل نے کہا کہ یہ سب باتیں فضول ہیں، اپنے کام سے کام رکھنا چاہیے، اور چونکہ مجتہد صاحب باوجود دعوئے اجتہاد، مطلب عبارتِ ادلّہ، اکثر مواقع میں نہیں سمجھے، اور اس نے ہم کو عبارتِ ادلّہ کی تشریح وتوضیح کرنی پڑی، تو اب مناسب یہ ہوا کہ اس کا نام "ایضاح الادلّہ" رکھا جائے۔

فقہا کی فضیلت اور اُن کا بدرجۂ اولیٰ محدِّث ہونا

غرض ثانی یہ ہے کہ مجتہد صاحب نے اپنی شروع کتاب میں علم حدیث کی تعریف اور علمائے محدّثین کی توصیف بیان فرمائی ہے، اور بعض علماء کے اشعار اس بارے میں نقل کئے ہیں، سو ایسا کون مسلمان ہوگا کہ احادیث نبوی کے اصلِ العلوم اور مَنبَعُ العلوم ہونے میں مُتأمِّل[1] ہو…؟! احادیثِ نبوی بے شک جمیع علومِ فقہ وکلام وتفسیر وغیرہ کی اصل ہیں، مگر اکثر حضراتِ زمانۂ حال علم حدیث کے یہی معنی سمجھتے ہیں کہ جس میں اسمائے[2] رُوات وصحت وسُقم وغیرہ امور متعلقۂ الفاظِ حدیث سے بحث کی جائے وبس، اور خدمتِ حدیث امورِ مذکورہ ہی میں سعی وتحقیق کرنے کو خیال کرتے ہیں، حالانکہ اس امر کا خلافِ عقل ونقل ہونا اسی سے ظاہر ہے کہ احادیثِ متعددہ سے یہ امر ثابت ہے کہ مقصودِ اصلی احادیثِ نبوی سے تَفَقُّہِ[3] مسائل واحکام ہے، الفاظ بذاتہٖ مقصود نہیں، بلکہ موقوف علیہ امرِ مقصود کے ہیں، دیکھئے حدیث میں وارد ہے

نَضَّرَ اللّٰہُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِیْ فَبَلَّغَهَا،
فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَیْرُ فَقِیْهٍ، وَ
رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ اِلٰی مَنْ هُوَ اَفْقَهُ
مِنْهُ[4]

(تروتازہ رکھیں اللہ تعالیٰ اس شخص کو جس نے میری بات سنی، پھر اس کو دوسروں تک پہنچایا، پس بہت سے فقہ کے حامل فقیہ نہیں ہوتے یعنی وہ نص کو جانتے ہیں مگر وہ مضمون کی تہ کو نہیں پہنچ سکتے اور بہت سے فقہ کے حامل اس نص کو ایسے لوگوں تک پہنچاتے ہیں جو ان سے زیادہ مضمون کی تہ تک پہنچنے والے ہوتے ہیں)

---

[1] مُتأمِّل: تامل کرنے والا، سوچنے والا [2] اسمائے رُوات: راویوں کے نام اور ان کے حالات، سُقم: خرابی، عیب، صحت وسُقم: جرح وتعدیل [3] تَفَقُّہ: سمجھنا ۱۲ [4] رواہ احمد فی المسند ص۱۸۳ ج۵ والترمذی ص۹۰ ج۲ وابوداؤد ص۵۱۵ کتاب العلم، باب فضل نشر العلم وابن ماجہ ص۲۱، باب من بلغ علمًا واللفظ لہ عن زید بن ثابت، والشافعی فی مسندہ، والبیہقی فی المدخل عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ کما فی المشکوٰۃ ص۳۵ کتاب العلم الفصل الثانی ۱۲

اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ مقصود اصلی نقل احادیث سے تفقہ مسائل ہے، اور سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تفقہ فقط حفظ الفاظ حدیث کا نام نہیں، اور نہ حفظ الفاظ کو تفقہ لازم بلکہ وہ ایک مرتبہ عالی ہے کہ حفظ الفاظ و ملاحظہ معنی الفاظ حدیث کے بعد حاصل ہوتا ہے، اور اسی مرتبہ مقصود کی وجہ سے تبلیغ احادیث کا ارشاد فرمایا، تو اب ظاہر ہے کہ جن علماء کو مرتبہ تفقہ فی الدین حاصل تھا وہ اول نمبر کے محدث و خادم حدیث ہوں گے، اور تفقہ فی الدین میں جتنا کسی کا قدم بڑھا ہوا ہوگا، اسی قدر وہ اوروں سے اعلیٰ اور اشرف ہوگا، اسی وجہ سے یہ ارشاد ہوا مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ (اللہ تعالیٰ جس شخص کے ساتھ بھلائی کا ارادہ رکھتے ہیں اس کو دین کا فہم عطا فرماتے ہیں) کما قال [1]

کمال علم حدیث یہ نہیں کہ فقط الفاظ حدیث کی تحقیق کر لی، اور ترجمۂ الفاظ ظاہری سمجھ لیا، ورنہ ارشاد رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرُ فَقِيْهٍ کی کیا ضرورت تھی؟ حفظ الفاظ و ترجمۂ الفاظ تو ہر ایک صحابی کو جیسا حاصل تھا اس سے زیادہ کوئی کیا جان سکتا ہے؟ حفظ الفاظ کا تو یہ حال ہے کہ بلا واسطہ الفاظ حدیث ان کو پہنچے تھے، اور پہلے جب ان کو حفظ الفاظ میسر ہو چکا تب کہیں نقل کی نوبت آئی، اور ان کے واسطے سے یہ دولت اوروں کو نصیب ہوئی ——— باقی رہا ترجمۂ الفاظ سو وہ اہل زبان تھے، کوئی غیر زبان کا آدمی صرف و نحو و ادب و معانی جس قدر چاہے یاد کرے، مگر اہل زبان پھر اہل زبان ہی ہوتے ہیں، اگر تفقہ معانی حدیث حفظ الفاظ و ترجمہ ہی میں منحصر تھا، تو پھر حضرات صحابہؓ کے روبرو آپ ﷺ کا ارشاد مذکور فرمانا کس وجہ سے تھا؟

بالجملہ حفظ الفاظ حدیث و ترجمہ دانی الفاظ حدیث کو تفقہ مطالب لازم نہیں، ہاں تفقہ معانی بدون حفظ الفاظ وغیرہ نہیں ہو سکتا، تو اب فقیہ وہی ہوگا کہ جو پہلے الفاظ حدیث سن سنا لے، اور ان کو کما ینبغی[3] محفوظ کرے، ہاں حفاظت الفاظ حدیث، و تحقیق اسماء الرجال وغیرہ امور متعلقہ الفاظ کو تفقہ معانی ضروری نہیں، تو اب جیسا محققین الفاظ حدیث کو خادم حدیث کہا جائے گا، تو مستنبطان معانی حدیث کو بالاولیٰ خادم حدیث کہنا پڑے گا، ان کو " حافظ حدیث" کہنا مناسب ہوگا، تو ان کو " عالم حدیث" سمجھنا لائق ہوگا۔

---

[1] متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۳۲ [2] یعنی مذکورہ دونوں حدیثوں میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو جو غور و فکر اور تفقہ حاصل کرنے کی ترغیب دی گئی ہے وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اصل علم تفقہ ہے ۱۲ [3] کما ینبغی: جیسا چاہئے

مجتہدین کرام اور علم حدیث

اس تقریر سے بشرطِ انصاف ہر کوئی یقین کرے گا کہ خدمتِ معانی حدیث میں ائمہ مجتہدین، بالخصوص ائمہ اربعہ، سب میں بڑھے ہوئے ہیں، اور اس نعمتِ عظمیٰ سے جیسا ان کو حصہ عنایت ہوا ہے، ایسا ان کو میسر نہیں ہوا کہ جو معانی فہمی حدیث میں ان سے کم تھے، دیکھئے! یہ حضرات اربعہ احادیث نبویہ و آیاتِ قرآنی سے بذریعہ تفقّہِ خداداد کے وہ اصول و جزئیات مُستَنبط کر کے لوگوں کو عنایت کر گئے کہ قیامت تک جمیع امت کے کام آئیں، اور اتباعِ سنت سے دائیں بائیں نہ ہونے دیں، تو جیسا امام بخاری و مسلم وغیرہ ائمہ حدیث الفاظِ حدیث کی کما ینبغی تحقیق و تفتیش کر کے ان کو محفوظ فرما گئے ہیں، اور اس کے خلاف اب کسی کا قول معتبر نہیں، اسی طرح پر حضراتِ ائمہ مجتہدین کوشش بلیغ فرما کر معانی و احکام حدیث کو منضبط کر گئے ہیں، اس کے خلاف بھی اب اگر کوئی اپنے اجتہادِ نارسا سے کچھ لب کشائی کرے تو ہرگز قابلِ قبول اہلِ نظر نہ ہوگا۔

نصوص فہمی میں اختلاف

بالجملہ جملہ فقہاء و مجتہدین رحمہم اللہ عمل علی احکام النصوص ہی کو مقصودِ اصلی فرماتے ہیں، اور اس کے خلاف کو ممنوع و ناجائز، باقی ہر کوئی اپنے اپنے فہم کے موافق بذریعہ قرائن، تخصیص و تفسیر و تاویل کرتا ہے، اور تبدیل و نسخ کو ثابت سمجھتا ہے، جو حضرات عمل علی ظاہر الحدیث کے مُدّعی ہیں اُن کو بھی قرائنِ موجودہ کی وجہ سے بکثرت تاویل و تخصیص وغیرہ کی ضرورت پڑی ہے، کَمَا هُوَ ظَاهِرٌ، البتہ بوقتِ تعارضِ ادلّہ ہر کوئی اپنے فہم کے مطابق کسی کو راجح، کسی کو مرجوح کہتا ہے، خود مجتہد محمد احسن صاحب نے بوجہ ارشاد "لَا صَلٰوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" نصِ قرآنی و روایاتِ حدیث کی تاویل و تخصیص کی ہے، اور "اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهٗ شَيْءٌ" کی وجہ سے احادیث متعددہ صحیحہ میں وہ قیاسی تیر چلائے ہیں، اور جملہ روایات کی تخصیص و تاویل محض اپنی رائے نارسا سے بیان فرمائی ہے کہ خدا کی پناہ! جن کو اہلِ رائے کہتے تھے اُن سے بھی بڑھ گئے، کما سیاتی مُفصّلاً، ہاں زبان کے آگے دیوار نہیں، پہاڑ نہیں، بے سوچے سمجھے دل خوش کرنے کو جو چاہو دعویٰ کر لو، کون مانع ہے؟ مگر ان شاء اللہ دفعاتِ آئندہ میں ناظرین با انصاف کو واضح ہو جائے گا کہ مولوی محمد احسن صاحب کو باوجود دعوئے عمل بظاہر الحدیث ایسی تاویلاتِ رکیکہ بعیدہ احادیث میں کرنے کی نوبت آئی ہے کہ جن کو غیر اہلِ ظاہر بھی قبول نہ کریں۔ بلکہ بعض مواقع میں تو احادیث قویّہ کے مقابلہ میں احادیث ضعیفہ کی ہی پناہ لینی پڑی ہے۔

خیالِ خام اور مجتہد صاحب کا شد و مد کے ساتھ یہ فرمانا کہ:

"ادلۂ کاملہ میں سوال پر سوال کرنا، اور جوابِ تحقیقی نہ دینا خلافِ آدابِ مناظرہ ہے"

خیالِ خام ہے، اگر بمقابلۂ سوال، کوئی شخص ایسا سوال پیش کرے، جو محض سوالِ اوّل سے بیجی ہو تو اس کو جو چاہیے سو کہیے، مگر کوئی پوچھے کہ جناب مجتہد صاحب! یہ تو فرمائیے اگر سوالِ سائل ناتمام ہو، اور سوالِ مذکورہ کا مبنیٰ ہی درست نہ ہو، اور کوئی بے چارہ اُن سے اِس امر کا طالب ہو کہ اپنے مبنائے سوال کو پہلے ثابت کر لیجئے، یا مثلاً یہ کہے کہ آپ کا ہم سے فلاں مسئلہ میں طلبِ اثبات ہی کرنا غلط ہے، آپ مُدّعِی ہیں، آپ کو اپنا اثباتِ مُدّعیٰ کرنا چاہئے، اس کے بعد کسی سے طالبِ تصدیق و تکذیب ہو جیئے، تو فرمائیے اس طلب میں اس کا کیا قصور ہے؟ اور انصاف سے اس طلب میں کیا بات بے جا ہے؟! جو آپ کو اس قدر غیظ و غضب ہے!

ہجو گفتی! اس کے سوا جو مجتہد صاحب نے دیباچۂ کتاب میں تحریر فرمایا ہے، محض طعن و تشنیع و تضلیل و تفسیق ہے، سو اس قسم کی باتوں کا جواب ہماری طرف سے آپ کا جی خوش کرنے کو تو یہی ہے ؏ بدم گفتی[1] و خورسندم، عفاک اللہ! نکو گفتی!

باقی ہماری تسکین و دل خوش کرنے کے لئے بہت سی آیات و احادیث موجود ہیں، افسوس وہ آیات و احادیث کہ جو ہم کو اس قسم کے مُزخرفات[2] کے جواب تُرکی بہ تُرکی سے روکتی ہیں، مجتہد صاحب کو ان امور کے بادی[3] ہونے سے بھی مانع نہیں آتیں، اور بموجبِ مضمون ؏ مِی[4] تَراود چہ کُنم آنچہ در آوندِ دل است، ہمارے مجتہد صاحب بے محابا مومنین کی شان میں آیاتِ تکفیر و تضلیل بڑے فخر کے ساتھ لکھنے کو تیار ہو جاتے ہیں، مگر پھر اِس کو مجتہد صاحب اور اُن کے ہم مشرب ظرافت و فصاحت خیال فرماتے ہیں!

---

[1] ترجمہ: مجھ کو برا کہا تو نے، اور خوش ہوں میں، اچھی بات کہی تو نے اللہ تجھے معاف فرمائیں ــــــ دوسرا مصرع یہ ہے:- جوابِ تلخ می زیبد لبِ لعل شکر خارا، (کڑوا جواب زیب دیتا ہے شکر چباتے ہوئے معشوق کے ہونٹ کو)

[2] مُزخرفات: واہیات باتیں، بناوٹی باتیں ۱۲

[3] بادی: ابتدا کرنے والا حدیث شریف میں البادی اظلم فرمایا گیا ہے ۱۲

[4] تراویدن: ٹپکنا۔ آوند (بروزن کمند) بمعنی باسن ترجمہ، جو کچھ دل کے برتن میں ہوتا ہے، ٹپک ہی جاتا ہے، کیا کیا جائے؟! ــــــ اَلْاِنَاءُ يَتَرَشَّحُ بِمَا فِيْهِ ۱۲

اگر خوفِ خداوندی و شرمِ خلائق دامن گیر نہ ہوتی تو ہم بھی مثل مجتہد صاحب کے داخلِ اہلِ ظرافت ہو جاتے، بالجملہ حضرت مجتہد صاحب کے کلمات ظرافت آمیز سے قطع نظر کر کے بنامِ خدا مطلب اصلی شروع کرتا ہوں، اور اہلِ انصاف سے پریشانیٔ تقریر و زلّتِ قلم وغیرہ سے کہ جس سے بچنا آدمی سے مشکل ہے، بالخصوص ہم جیسوں کو، معافی چاہتا ہوں۔ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ [1]

◆

---

[1] ترجمہ: پاک ہیں آپ، ہم نہیں جانتے مگر وہی جو سکھایا آپ نے ہم کو، بے شک آپ بڑے علم والے حکمت والے ہیں ۱۲

①

رفع یدین کا مسئلہ

مدعی کون، مدعیٰ علیہ کون؟ ــــــ دوام و وجوب کا دعویٰ نہیں تو سوال فضول ہے ــــــ سنیت و استحباب بھی تو دعویٰ ہے ــــــ حدیث ابن عمرؓ دوام رفع یدین میں نص نہیں ــــــ نزاع ثبوت رفع میں نہیں، بقاء میں ہے (اہم بحث) ــــــ نسخ نہیں، ترجیح ــــــ مثال سے توضیح ــــــ تعارض نہیں جو ثبوت نسخ ضروری ہو ــــــ نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے ــــــ نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں ــــــ امام اعظم اور امام اوزاعی کا مناظرہ جعلی قصہ نہیں ہے ــــــ ایک اور روایت مؤید مدعا ــــــ بین السجدتین رفع کے لئے ناسخ کون ہے (ایک الزام) ــــــ فہم صحابی ــــــ بہرہ اپنی ہی کہتا ہے!

۱

رفع یدین کا مسئلہ

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین بالاتفاق سنت ہے، اور رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین مسنون ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ مسنون نہیں کہتے، اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ مسنون کہتے ہیں۔ اصحاب ظواہر کا بھی یہی خیال ہے، چنانچہ غیر مقلد عالم مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے اشتہار شائع کیا تھا کہ

„ اولاً : رفع یدین نہ کرنا آں حضرت ﷺ کا بوقت رکوع جانے، اور رکوع سے سر اٹھانے کے “

حضرت قدس سرہ نے جواب میں „ ادلۂ کاملہ “ میں تحریر فرمایا کہ :-

„ چونکہ رفع یدین کو سنت آپ مانتے ہیں ـــــ احناف تو رفع یدین کی سنیت کا انکار کرتے ہیں ـــــ اس لئے آپ مدعی ہیں، اور مدعی کے ذمہ دعوے کو مدلل کرنا ہوتا ہے، لہذا آپ کسی حدیث سے رفع یدین کا دوام واستمرار ثابت کیجئے یا کم از کم رفع یدین کے آخری عمل ہونے کی کوئی دلیل پیش کیجئے، کیونکہ ان دو باتوں میں کسی ایک کے بغیر مدعا ثابت نہیں ہو سکتا “

حضرت قدس سرہ کا یہ ارشاد ایسا سخت تھا کہ اصحاب ظواہر تلملا اٹھے، کیونکہ وہ ایسی نص قیامت تک پیش نہیں کر سکتے، اس لئے اُن کا وکیل پہلو تہی کرتے ہوئے „ مصباح الادلۃ “ میں لکھتا ہے کہ :-

دفعۂ اول

قولہ: ہم نے آپ سے رفع یدین نہ کرنے کی حدیث صحیح، مُتّفَق علیہ مانگی ہے، جو دربارۂ عدم رفع یدین نص صریح بھی ہو، جس کے تم مُدّعِی ہو، اور مُدّعی پر بموجب حکم دَأْبِ[1] علم مناظرہ کے ضرور ہے کہ اپنے دعوے کو دلیل سے ثابت کرے، چنانچہ اس بات کو طلبائے مبتدیانِ مدرسہ دیوبند بھی جانتے ہوں گے، انتہیٰ (مصباح الادلہ ص۸)

مُدَّعی کون مُدّعیٰ علیہ کون؟

اقول[2]: وبہٖ نستعین[3]! افسوس تو یہی ہے کہ آپ کو اب تک یہ بھی معلوم نہیں کہ مدعی کون ہے اور مدعا علیہ کون؟ آپ اپنے مُدّعا علیہ اور ہمارے مُدّعِی ہونے کے مُدّعِی ہیں، مگر مثل اور دعووں کے یہ دعوی بھی آپ کا بالکل معکوس[4] ہے، اور آپ کے مُسلّمات کے خلاف، چنانچہ آپ خود سند میں یہ عبارت پیش کرتے ہیں اَلْمُدَّعِی مَنْ نَصَبَ نَفْسَہٗ لِاِثْبَاتِ الحُکمِ الخبریِ بالدلیل (مدعی وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو پیش کرے دلیل سے کسی حکم خبری کو ثابت کرنے کے لئے) (رشیدیہ ص۱۴)

باوجود اس کے پھر آپ ہم سے رفعِ یدین نہ کرنے کی حدیثِ صحیح متفق علیہ مانگتے ہیں، شاید اب تک اثبات ونفی کے معنی خیالِ مبارک میں نہیں آئے؟ طُرفہ[5] ماجرا ہے کہ مثبتِ سُنّیتِ رفع یدین تو آپ ہوں، اور منکرینِ ثبوتِ سُنّیتِ رفع یدین سے دلیل طلب کی جاتی ہے، اور کوئی بے چارہ غلطی پر مُتنبّہ کرے، تو لعن وطعن بے جا کرنے کو موجود، شاباش! ع

ایں کار از تو آید، و مرداں چنیں کنند[6]!

اب ذرا انصاف فرمائیے کہ حیلہ وحوالہ کرکے کون پیچھا چھڑاتا ہے؟ اور مناظرہ سے اعراض کرکے کون مُجادِل[7] و مُکابر بنتا ہے؟ ایک عرض ہماری بھی غور سے سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ اوّل آپ سوالِ سائل یعنی اپنے مُقتدا اور پیشوا جناب مولوی محمد حسین صاحب کو دیکھ لیا کریں، اس کے بعد جو ہم نے اس

---

[1] دَأْب: آداب، طور و طریق، [2] میں کہتا ہوں، [3] اور اللہ تعالیٰ ہی سے ہم مدد طلب کرتے ہیں ۱۲ [4] مَعْکُوس: اُلٹا، اوندھا [5] طُرفہ ماجرا: تعجب کی بات [6] ایسا کام آپ ہی کر سکتے ہیں اور بہادر ایسا ہی کیا کرتے ہیں ۱۲ [7] مُجادِل (اسم فاعل) لڑنے والا، جھگڑنے والا ــــ مُکابر (اسم فاعل) کے بھی یہی معنی ہیں اور یہ علم مناظرہ کی اصطلاحات ہیں، اگر بحث سے فریقین کا مقصود حق کی تلاش ہو تو وہ مناظرہ ہے، اور اگر صرف اپنی جیت اور مقابل کی شکست مقصود ہو تو اس کو مُجادلہ اور مُکابرہ کہتے ہیں ۱۲

مطلب بیان کیا ہے اس کو بغور ملاحظہ کرلیا کریں، کہ منشأ جواب کیا ہے؟ اس کے بعد اپنی تحقیق کو کلام فرمایا کیجئے، ورنہ یوں ہی بے پتے اپنے دل میں ایک خیال جما کر اس پر اعتراض کرنا اہلِ عقل سے بہت بعید ہے، فضلاً عن[1] احسن المناظرین وافضل المتکلمین، اور اگر بوجہ تعصب ہماری عبارت کو دیکھنا بھی ناگوار ہے، تو قبلۂ ارشاد کے کلام کو تو ذہن نشین کرلیا کیجئے، سو قطع نظر ہمارے جواب کے آپ اگر فقط سوالِ سائل کو ہی غور سے دیکھتے تو اس کا بے موقع ہونا آپ کو ظاہر ہو جاتا۔

حضرتِ سائل ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی دلیل طلب کرتے ہیں، بروئے انصاف تو ہم کو اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ آپ مُثبِت ہیں، دلیلِ اثبات پیش کیجئے، پھر ہم سے جواب لیجئے، مگر ہم نے استحساناً اس کا جواب[2] بھی پیش کردیا تھا جس کو وہ اثباتِ مُدّعا کے لئے پیش کرتے، اور آپ نے اس رسالہ[3] میں کہا ہے چنانچہ عنقریب یہ عقدہ کھلا چاہتا ہے، مگر اس پر بھی آپ ہم کو مُدّعی بنائیں تو یہ آپ کی خوش فہمی ہے۔

قولہ: اور ہم تو دوام اور وجوبِ رفعِ یدین کے مُدّعی نہیں، جو تم ہم سے اُلٹی طلبِ دلیل کرتے ہو۔

دوام و وجوب کا دعویٰ نہیں تو سوال فضول ہے

اَقُوْلُ: آپ کا شاید یہ مطلب نہ ہو، مگر مولوی محمد حسین صاحب کے ارشاد سے تو کچھ ایسا ہی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر وہ دوامِ رفعِ یدین کے، جس کا مفاد ایجابِ کلی[4] ہے، مُدّعی نہیں، تو پھر ہم سے فعلِ عدمِ رفع کا جس کا

---

[1] ترجمہ: چہ جائے کہ مناظرہ کرنے والوں کی بہترین شخصیت، اور علم کلام کے ماہرین کی برگزیدہ ذات ایسا کرے — "مصباح الادلہ" کے ٹائٹل پر مصنف محمد احسن امروہوی کے لئے یہی القاب چھپے ہوئے ہیں، اس وجہ سے حضرت قدس سرہ بھی وہی القاب استعمال فرماتے ہیں ١٢ [2] یعنی ثبوتِ رفع یدین کی دلیل (حدیث ابن عمرؓ وغیرہ) کا جواب پیشگی "ادلۂ کاملہ" میں دے دیا تھا ١٢ [3] یعنی آپ نے رفع یدین کے ثبوت کے لئے اپنے رسالہ میں اسی حدیث ابن عمرؓ کو پیش کیا ہے، جس کا جواب ہم پہلے ہی دے چکے ہیں، جیسا کہ عنقریب یہ گرہ کھل جائے گی ١٢ [4] ایجاب کلی نام ہے ہر فرد کے لئے کوئی حکم ثابت کرنے کا، جیسے ہر انسان جاندار ہے اور سلب جزئی نام ہے بعض افراد سے کسی حکم کی نفی کرنے کا، جیسے بعض جاندار انسان نہیں ہیں۔ اور موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے، موجبہ جزئیہ نہیں آتی ——— اور دوام یعنی کسی کام کے ہمیشہ کرنے کا مفاد ایجاب کلی ہے ——— اور مطلق رفع یعنی کبھی رفع کرنے کا مفاد ایجاب جزئی ہے ——— اور فعل عدم رفع یعنی کبھی رفع نہ کرنے کا مفاد سلب جزئی ہے ——— پس اگر مولوی محمد حسین صاحب دوام و وجوبِ رفع کے قائل نہ ہوتے بلکہ مطلق رفع کے قائل ہوتے تو ہم سے مطلق عدم رفع کی دلیل کیوں طلب کرتے؟ سالبہ جزئیہ موجبہ جزئیہ کی نقیض کہاں ہوتا ہے؟ ہاں اگر ان کی منطق الٹی ہو تو الگ بات ہے!

ماحصل سلب جزئی ہے، ثبوت کیوں طلب کیا جاتا ہے؟ سب جانتے ہیں کہ سلبِ جزئی ایجابِ کلی کی نقیض ہوتی ہے، ایجابِ جزئی کی نقیض نہیں ہوتی، ہاں البتہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید آپ کی معقول بھی مثلِ منقول بطرزِ جدید ہو۔

جنابِ عالی! ہم تو آپ کی اس اُلٹا پلٹی کو پہلے ہی سے سمجھے ہوئے ہیں، اور اسی وجہ سے ہم نے کوئی روایت ثبوتِ[1] رفع یدین کے باب میں پیش نہ کی تھی، جانتے تھے کہ آپ ایک نہ ایک دن یہ فرمائیں گے کہ ثبوتِ[1] رفع یدین احیاناً[2] کے ہم کب منکر ہیں؟ لہذا ہم نے وہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ یہ آپ کے عذرات[3] پیش نہ جاویں مگر آپ کو آفریں ہے کہ بے سوچے سمجھے جواب دینے کو مُستعد ہو بیٹھے

سُنّیت واستحباب بھی تو دعویٰ ہے

مع[4] ھٰذا آپ اگر دوام اور وجوب کے مُدّعی نہیں تو سُنّیت واستحبابِ رفع یدین کے تو مُدّعی ہو، اسی کی دلیلِ تام ـــــــ کہ جانبِ مخالف کا احتمال بھی نہ رہے ـــــــ پیش کیجئے، اور انعامِ موعود کے مستحق ہو جائیے، ورنہ مفت کی تضییعِ اوقات تو نہ کیجئے، یا آپ کے یہاں دعوئے سُنّیت کو دعویٰ ہی نہیں کہتے؟ دعوئے وجوب ہی کو دعویٰ کہتے ہیں؟!

قولہ: اور دلیل سُنّیت رفع یدین کی اگر مطلوب ہے تو بپاس خاطر آپ کے پیش کی جاتی ہے، اگرچہ بالفعل الخ

حدیث ابن[5] عمرؓ دوامِ رفع یدین میں نص نہیں ہے

اَقُول: سبحان اللہ! فقرہ "سوال از آسمان وجواب از ریسماں[6]" سنا تو پہلے

---

[1] تمام نسخوں میں دونوں جگہ (ثبوتِ رفع یدین) ہے، مگر ہمارے خیال میں دونوں جگہ (ثبوت ترکِ رفع یدین) ہونا چاہیے واللہ اعلم [2] احیاناً: کبھی کبھی ۱۲ [3] عذرات، عذر کی جمع ہے: بہانہ، حیلہ ۱۲ [4] مع ھذا: اس کے ساتھ [5] ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپؐ نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو آپؐ نے اپنے دونوں ہاتھ اُٹھائے یہاں تک کہ وہ آپؐ کے دونوں مونڈھوں کے مقابل ہو گئے، اور آپؐ یہی عمل کرتے تھے جب رکوع کے لئے تکبیر کہتے تھے، اور یہی عمل کرتے تھے جب رکوع سے سر اُٹھاتے تھے، اور سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ کہتے تھے، اور سجدوں میں یہ عمل نہیں کرتے تھے،

(بخاری شریف ص ۱۰۲، باب رفع الیدین الخ)

[6] ریسماں: رسی، ڈوری ـــــ ترجمہ: سوال آسمان کے بارے میں، اور جواب دھاگے کے بارے میں ـــــ مَثَل کا مطلب یہ ہے کہ سوال کچھ اور جواب کچھ اوٹ پٹانگ جواب ۱۲

ہی کرتے تھے، مگر اب عین[1] الیقین ہوگیا، ہم نے تو دوام رفع یدین، یا آخری وقتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں رفع یدین کرنے کی دلیل طلب کی تھی، اور آپ جواب میں وہ حدیث شریف بیان کرتے ہیں کہ جو ان دونوں امروں سے ساکت ہے، فقط ثبوتِ رفع یدین فی[2] الجملہ پر دلالت کرتی ہے، سو اس قسم کی احادیث تو دربارۂ امور منسوخہ بھی بکثرت موجود[3] ہیں، آپ نے وہ کون سی دلیلِ قوی بیان کی کہ جس کی وجہ سے آپ کا دعویٰ یقیناً ثبوت کو پہنچ جائے، اور جانبِ مخالف کا احتمال بالکل نہ رہے، یہ حدیث تو اس کے مقابلہ میں بیان فرمائیے جو اس بات کا قائل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر میں کبھی رفع یدین نہیں کیا، اور یہ مطلب ہمارا کب ہے؟ ہم خود "ادلہ کاملہ" میں لکھ چکے ہیں کہ:

"درصورتیکہ دوام رفع اور آخر وقت میں رفع، کسی حدیث سے ثابت نہ ہوا، تو بقاء ونسخ رفع سے احادیث رفع ساکت ہوں گی"

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ثبوت رفع یدین فی وقتٍ[4] مّا میں ہم کو خلاف نہیں، بلکہ اس قدر کے مسلّم ہونے میں کسی کو کلام نہیں، غرض کہ آپ کی اس دلیل کو آپ کے مُدّعا سے کچھ علاقہ نہیں۔

اب اس کے بعد جو آپ نے بقول عراقی وامام عینیؒ وجلال الدین سیوطیؒ وغیرہم، احادیثِ رفع کا ثبوت طُرُقِ کثیرہ قویہ سے بیان کیا ہے، سب طولِ[5] لاطائل اور تحصیل حاصل ہے، ان تمام احادیثِ قویہ سے بجز اس کے کہ ثبوتِ رفع فی الجملہ ہو اور کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا، اور بقائے سُنّیت رفع یدین جس کے آپ بطمطراق[6] مُدّعی ہیں، کسی ضعیف حدیث سے بھی نہیں ثابت ہوتا، اب آپ ہی انصاف کیجیے کہ یہ آپ کی تقریر قبیل "سوال[7] دیگر، جواب دیگر" سے نہیں تو اور کیا ہے؟!

الٹے بانس بریلی کو

طُرفہ یہ ہے کہ آپ اس کے بعد فہم وانصاف سے قطع نظر کرکے تحریر فرماتے ہیں:

"قولہ: اب اگر ممانعتِ رفع کی دلیل آپکے پاس ہو تو لائیے الخ"

---

[1] عین الیقین: پکا یقین [2] فی الجملہ: بالاجمال یعنی دوام یا عدمِ دوام کی صراحت کے بغیر ۱۲

[3] مثلاً آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹنے کی احادیث موجود ہیں، مگر وہ منسوخ ہیں ۱۲

[4] فی وقتٍ مّا: کسی وقت میں [5] طولِ لاطائل: بے فائدہ بات لمبی کرنا [6] طمطراق: شان وشوکت دھوم دھام [7] سوال کچھ اور جواب کچھ ۱۲

اللہ اللہ! "منقلب[1] نیستان بکوہ رَوَنْدَ" جناب مجتہد صاحب! پہلے اپنے دعوے کو تو ثابت کر لیجئے، اس کے بعد ہی ہم کو دھمکانا، اور دلائل مذکورۂ جناب کو تو دعوے حضور سے کچھ بھی لگاؤ نہیں کَمَا مَرَّ، مگر مشکل تو یہ ہے کہ اب تک آپ اپنے دعوے اور ہمارے جواب ہی کو نہیں سمجھے، ثبوتِ دعویٰ تو بعد ہی میں رہا، باوجود اس فہم کے دعویٰ حدیث دانی اور قرآن فہمی کیا جاتا ہے! ؎

گر[2] از بسیطِ زمین عقل منعدم گردد
بخود گماں نبرد ہیچ کس کہ نادانم

قولہ: آپ وقتِ آخری نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کسی نص صریح سے رفع یدین کا منسوخ ہونا ثابت کیجئے، اور بیش کی جگہ نیس لیجئے، اور نہ ہو سکے تو پھر کسی کے سامنے منہ نہ کیجئے، زیادہ وسعت چاہئے تو ہم صحیح کی بھی قید نہیں لگاتے، چہ جائیکہ متفق علیہ ہو۔

ہمارے لئے لانسلّم کافی ہے

اقول: جناب مجتہد صاحب! ذرا سمجھ کر باتیں کیجئے، ہم بار بار عرض کئے چلے جاتے ہیں، کہ آپ بقائے سُنّیتِ رفع یدین کے مُدّعی ہیں، بیانِ دلیلِ مُسکِت[3] آپ کے ذمہ ضروری ہے، ہم کو تو فقط لانُسَلِّمُ[4] کہہ دینا کافی ہے، مگر آپ کس کی سُنتے ہیں؟ خیر آپ کی بدولت اس مقدمہ کی تشریح کرنی پڑی۔

نزاعِ ثبوتِ رفع میں نہیں، بقاء میں ہے (اہم بحث)

جاننا چاہئے کہ ثبوتِ رفع یدین فی وقتٍ مَّا[5] میں کسی کو کلام نہیں، اور اس بارے میں احادیث بکثرت موجود ہیں، البتہ مُتنازَع فیہ[6] یہ امر ہے کہ سنّیتِ رفع اب بھی باقی ہے یا نہیں؟ سو جو حضرات کہ سُنّیت فی الحال کے مدّعی ہیں اس باب میں دلیلِ قاطع، مُسکِتِ خصم وقابلِ اطمینان کسی کے پاس نہیں، بجز اُن احادیث کے کہ جن سے سُنّیت فی الجملہ مفہوم ہوتی ہے، وَهُوَ مُسَلَّمٌ[7] کَمَا مَرَّ، اور ماحصل عبارتِ "ادلۂ کاملہ" جس کو افضل المتکلمین مولوی محمد احسن صاحب نہیں سمجھے، اس باب میں یہ ہے کہ ثبوتِ شئی وبقائے شئی میں فرق زمین وآسمان کا ہے، اور ہر ایک ان میں سے دلیل مستقل کا محتاج ہے، دلیلِ مُثبِت سے دلیلِ مُبقِی[8] کا کام لینا سراسر بے انصافی ہے

---

[1] مُنقلِب: اوندھا، الٹا، نیستان: بانس ــــ الٹے بانس پہاڑ کو یعنی برعکس بات کہنا جیسے اردو میں مثل ہے الٹے بانس بریلی کو ۱۲ [2] اگر روئے زمین سے عقل ختم بھی ہو جائے تو بھی کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے (گلستان) [3] مُسکِت (اسم فاعل) خاموش کرنے والا، دلیلِ مُسکِت: لاجواب دلیل، خاموش کرنے والی دلیل ۱۲ [4] لَانُسَلِّمُ: ہمیں تسلیم نہیں ہے ۱۲ [5] کسی وقت میں ۱۲ [6] مُتَنَازَع فیہ: وہ چیز جس میں جھگڑا ہے ۱۲ [7] اور وہ تسلیم ہے جیسا کہ گذرا ۱۲ [8] مُبقِی (اسم فاعل): باقی رکھنے والی ۱۲

سب جانتے ہیں کہ بقائے شئ، محض[1] ثبوت سے ایک امر علیحدہ وزائد ہے، ورنہ چاہیے کہ ثبوتِ شئ بقائے شئ کو ہمیشہ مستلزم ہوا کرے، وَهُوَ بَاطِلٌ[2] بِالبَدَاهَة۔

اس مقدمہ مُسَلَّمہ کے بعد جو ہم احادیثِ رفع کو دیکھتے ہیں تو ثبوتِ محض کے سوا کچھ بھی نہیں معلوم ہوتا، جیسے وہ احادیث نسخِ رفع سے ساکت ہیں ویسے ہی بقائے سُنّیتِ رفع سے اجنبی محض ہیں، جب یہ تمام احادیث بقائے سنّیتِ رفع سے ساکت ہوئیں، تو اس بارے میں اُن احادیث سے استدلال کرنا، بلکہ بقائے رفع میں ان کو نص صریح قطعی الدلالۃ فرمانا، اور پھر اِسکاتِ[3] خصم کی امید رکھنا اور تو کیا عرض کروں آپ جیسے مجتہد کا کام ہے! اگر آپ کو کچھ بھی سلیقۂ مضمون فہمی ہوتا تو سمجھ لیتے کہ تمام احادیثِ رفع، دربارۂ سنّیتِ رفع یدین فی الجملہ تو البتہ نص صریح قطعی الدلالۃ ہیں، رہا ثبوت بقائے رفع وہ محض قیاسی ہے یعنی جب ان احادیث سے ثبوتِ رفع مسلّم ہو چکا، تو قیاس جلی یوں مُقتَضِی ہے کہ اب بھی وہی مضمون باقی ہوگا، چنانچہ کُتُبِ اصول میں بحث قیاس میں جو اَدِلّۂ غیر تامّہ کا مذکور[4] آتا ہے، تو منجملہ دلائلِ غیر تامّہ کے ایک دلیل اِستصحابِ حال بھی بیان کیا کرتے ہیں، اور اس کا ماحصل یہی ہوتا ہے کہ وجودِ شئ فی زمان الماضی سے وجود فی الحال بھی سمجھ لیا جاتا ہے، اور باتفاق علمائے حنفیہ یہ دلیل مُسکِتِ خصم[5] نہیں ہوتی، اور یہی بات اَقرب الی التحقیق معلوم ہوتی ہے، کَمَا بَیَّنَّا، بلکہ بعض علماء نے تو اس کو دفعِ الزامِ خصم کے قابل بھی نہیں سمجھا،

---

[1] محض یعنی فقط [2] اور وہ بداہۃً باطل ہے ۱۲ [3] اِسکات: چپ کرنا، خاموش کرنا۔ خَصم: مقابل ۱۲ [4] تذکرہ ۱۲

[5] اصول فقہ کی کتابوں میں باب القیاس کے شروع میں قیاس کے شرائطِ اَربعہ بیان کرنے کے بعد رُکنِ قیاس کا تذکرہ کیا جاتا ہے کہ قیاس کے معتبر ہونے کے لئے علتِ مُؤَثِّرہ کا ہونا ضروری ہے، علتِ طَردیہ، تعلیل بالنفی اور استصحابِ حال وغیرہ سے استدلال درست نہیں ہے، اور استصحابِ حال کے معتبر نہ ہونے کی وجہ نور الانوار میں یہ بیان کی گئی ہے کہ:

اَلْمُثْبِتُ لَیْسَ بِمُبْقٍ فلا یلزَمُ ان یکونَ الدلیلُ الذی اوجبہ ابتداءً فی الزمان الماضی مُبْقِیًا لہ فی زمان الحال، لان البقاءَ عرضٌ حادثٌ غیرُ الوجود، ولابُدَّ لہ من سَبَبٍ علیٰ حِدَةٍ (ص۲۳۸)

دلیلِ مُثبِت دلیلِ بقاء نہیں بن سکتی، کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ جس دلیل سے زمانۂ ماضی میں ابتداءً حکم ثابت ہوا ہو، وہی دلیل زمانۂ حال میں بھی حکم کو باقی رکھے، کیونکہ ”بقاء“ ایک نئی پیش آنے والی بات ہے، اور وہ وجود وثبوت سے علیحدہ چیز ہے، پس اس کے لئے مستقل دلیل ضروری ہے۔

پھر تماشا ہے کہ آپ مُثبَت[1] مِنَ القیاس کو نصِ صریح سے ثابت سمجھتے ہیں، اور قیاس و نص میں بھی آپ تمیز نہیں کرسکتے، اور یہ امر بھی سب پر روشن ہے کہ قیاس جب ہی تک کارآمد ہوتا ہے جب تک اس کے مقابلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو، اور درصورت تقابلِ نص بھی قیاس ہی پر عمل کرنا، اور عاملین بالنص پر لعن طعن کرنا آپ ہی جیسوں کا کام ہے، اب ذرا آنکھیں کھول کر دیکھئے کہ مُتّبِع حدیث کون ہے اور تابع رائے نارسا کون؟ اور احادیثِ ترکِ رفع بہرکیف آپ کے قیاس سے بدرجہا اعلیٰ ہیں۔

نسخ نہیں ترجیح

ہماری اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ ہم احادیثِ ترکِ رفع کو ناسخِ احادیثِ رفع نہیں کہتے، بلکہ احادیثِ رفع میں جو دو احتمال ——— بقائے رفع، و نسخ رفع ——— موجود تھے ان میں سے ایک احتمال کو احادیثِ ترک نے راجح کر دیا ہے، اس پر بھی جو آپ ہم سے دلیلِ نسخِ رفع طلب کرتے ہیں، یہ آپ کی خوش فہمی ہے، ہمارے مُدّعا کو ثبوتِ نسخ پر موقوف سمجھنا، اور ہم کو خواہ مخواہ مُدّعیِ نسخ قرار دینا اپنے ہی اجتہاد کو بٹا[2] لگانا ہے، آپ اگر عبارتِ "ادلّہ کاملہ" کو بغور ملاحظہ کرتے تو یہ تمام مضامین مع شیٔ زائد اس میں پاتے، مگر غضب تو یہ ہے کہ آپ اب تک اپنے دعوے اور دلیل کو بھی کما حقہ نہیں سمجھے، ورنہ ثبوتِ بقائے سُنّیتِ رفع کے بارے میں ان احادیث کو ہرگز نصِ صریح نہ فرماتے۔

اس کے بعد یوں سمجھ میں آتا ہے کہ آپ نے بے سوچے سمجھے موافق عادت کے معانی سے قطع نظر فرما کر اس قول میں بعینہ عبارتِ "اَدِلّہ کاملہ" کو نقل کر دیا[3] ہے۔ ؎

آنچہ[4] مردم می کند بوزینہ ہم
آں کند کز مرد بیند دم بدم

اتنا خیال شریف میں نہ آیا کہ مُدّعیِ نسخ کون ہے؟ جو آپ ایسے جوش و خروش سے دلیلِ نسخ طلب فرماتے ہیں، اس سے اگلی عبارت میں جو آپ نے تمام صفحہ طولِ[5] لاطائل سے بھرا ہے، سب کا خلاصہ فقط یہی ہے کہ آپ ہم کو مدعیِ نسخ قرار دے کر بار بار طلبِ دلیلِ نسخ فرماتے ہو لیکن یہ آپ کی محض غلط فہمی ہے، چنانچہ ظاہر ہو چکا۔

---

[1] قیاس سے ثابت شدہ کو [2] بٹا: دھبہ، عیب ١٢ [3] "ادلہ کاملہ" کی دفعۂ اول اور "مصباح الادلہ" کی دفعِ دفعۂ اول کو اگر کوئی شخص ملا کر دیکھے تو صاف معلوم ہوگا کہ مصنف مصباح نے "ادلہ کاملہ" کی عبارت استعمال کی ہے ١٢ [4] جو کچھ آدمی کرتا ہے بندر بھی کرتا ہے، بندر برابر وہی حرکتیں کرتا ہے جو آدمی کو کرتے دیکھتا ہے ١٢ [5] بے فائدہ طوالت ١٢

مثال سے توضیح

اور مثال مطلوب ہے تو سنئے، مثلاً زید نے عمرو پر دعوے قرض کیا، اور اس کا ثبوت کامل بواسطہ تواتر یا علم قاضی ہو گیا، لیکن چونکہ یہ شہادت فقط ثبوتِ قرض پر دال ہے، اور بقاء، و ادائے قرض سے محض ساکت ہے، ہاں قیاس عقل البتہ بقائے قرض پر حکم کرتا ہے، تو اب اگر دو شاہد بھی ادائے قرض کی گواہی ادا کر دیں گے، یا زید عدم ادائے قرض پر قسم کھانے سے انکار کر دے گا تو عمرو بری الذمہ ہو جائے گا، یوں کوئی ذی عقل نہیں حکم کرے گا کہ بمقابلہ شہودِ کثیرہ و علمِ قاضی شاہدین کی شہادت غیر معتبر ہے، اب اس حکم سے صاف ظاہر ہے کہ ثبوتِ قرض، و ادائے قرض کی شہادت میں تعارض ہی نہیں جو ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ کہئے، اور قوت وضعفِ شہادت وقلت وکثرتِ شہود کا خیال کیا جائے۔ بعینہٖ یہی قصہ یہاں خیال کیجئے، یعنی احادیثِ رفع سے فقط ثبوتِ رفع ہوتا ہے، بقاء و نسخ سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، بلکہ دونوں احتمال متساوی الاقدام[1] ہیں، اس واسطے ایسی دلیل کی ضرورت پڑی کہ مرجّح[2] احد الاحتمالین علی الآخر ہو جائے، سو احادیث ترکِ رفع نے ایک جانب کو راجح کر دیا، اور دوسرے کو مرجوح، اور مثل صورتِ سابق[3] یہاں بھی احادیثِ رفع اور احادیثِ ترک میں بالکل تعارض نہیں، اب ملاحظہ فرمائیے کہ یہ مثال ہمارے مفیدِ مدعا ہے یا آپ کی مؤیدِ مطلب ہے؟

اس وقت شعر مرقومۂ جناب ہم کو کیفیت[4] دیتا ہے ؎

عدو شود سببِ خیر گر خدا خواہد
خمیر مایۂ دکانِ شیشہ گر سنگ ست

تعارض نہیں جو ثبوتِ نسخ ضروری ہو

اور جس صورت میں کہ ہم مدعیٔ نسخ ہی نہیں، اور احادیثِ رفع و ترکِ رفع میں تعارض ہی نہیں تو آپ کا یہ قول کہ:

> "اب نسخ کا ثابت کرنا آپ کے ذمہ پر لازم و واجب رہے گا کسی آیت یا حدیثِ مرفوع سے، اور وہ حدیثِ ناسخ مثل منسوخ کے صحیح بھی ہو، اور نسخ صراحت کے ساتھ ثابت کرے۔"

محض خیالِ خام ہے، جس حال میں کہ ہم تعارض کے قائل ہی نہیں، اور احادیثِ رفع اور

---

[1] متساوی الاقدام: بالکل برابر جیسے ایک پیر دوسرے پیر کے بالکل برابر ہوتا ہے ۱۲ [2] دو احتمالوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے والا ۱۲ [3] صورتِ سابق یعنی مثالِ سابق ۱۲ [4] کیفیت: مزہ، لطف [5] کیفیت ۱۲ [6] اگر اللہ تعالیٰ چاہیں تو دشمن بھلائی کا ذریعہ بن جاتا ہے شیشہ ساز کی دکان کا میٹریل پتھر ہے یعنی پتھر جو شیشہ کا دشمن ہے اسی سے شیشہ بنتا ہے ۱۲

ترک میں عدم تعارض مدلل بیان بھی کر دیا ہو تو پھر ہم کو مُدّعیِ نسخ کہے جانا بالکل کم عقلی ہے، آپکے اوّل ان احادیث میں تعارضِ تحقیقی ثابت کیا ہوتا، پھر ہم کو مدعیِ نسخ قرار دے کر دلیل نسخ طلب کی ہوتی، مگر آپ کو تو سوائے دعووں کے اور کچھ آتا ہی نہیں، دلیل ہو یا نہ ہو۔

یہ مضمون بھی "ادلۂ کاملہ" میں موجود ہے، مگر ہم حیران ہیں کہ باوجود دعوے اجتہاد آپ اردو عبارت صاف صاف بھی نہیں سمجھتے، آپ کے ثبوتِ خوش فہمی کے لئے عبارت "ادلۂ کاملہ" بھی ہم نقل کئے دیتے ہیں، وَھُوَ ھٰذا

> "درصورتیکہ دوام رفع اور آخر وقت میں رفع کسی حدیث سے ثابت نہ ہوا تو بقصد نسخ رفع سے احادیث رفع ساکت ہوں گی، اور اس سبب احادیث نسخ و ترک، رفع کی معارض نہ ہوں گی، جو آپ کو یہ گنجائش ملے کہ احادیث رفع کو احادیثِ ترک پر ترجیح دینے کو آمادہ ہوں" انتہی

اب دیکھئے! کہ اس عبارتِ مختصر کا مطلب وہی ہے جو ہم مفصلاً اوپر بیان کر چکے ہیں، یا اور کچھ ہے؟ اس عبارت سے بھی صاف ثابت ہے کہ احادیثِ رفع و ترک رفع میں اصلاً تعارض نہیں جو آپ کو ترجیح دینے کا موقع ملے، لیکن حضور نے عدم تعارض پر تو کچھ اعتراض نہ فرمایا، اور ترجیح دینے کو مستعد ہو بیٹھے ؎ بریں[1] فہم و دانش بباید گریست!

قولہ: درصورتیکہ دوام اور استمرار عدم رفع، اور آخر وقت میں نسخ رفع یدین کسی حدیث سے ثابت نہ ہوا تو احادیثِ عدم رفع یدین، سنیت و استحباب رفع یدین کو منسوخ نہیں کر سکتی، اب استحباب، رفع یدین کا باقی ہے۔

نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے

اقول: ؎ کلاغے[2] تگِ کبک در گوش کرد
تگِ خویش را ہم فراموش کرد

ہم نے جو آپ سے اخیر وقت نبوی میں کسی نص سے آپ کا رفع یدین کرنا طلب کیا تھا اس کے مقابلہ میں آپ ہم سے اخیر وقت نبوی میں نسخ رفع یدین کا ثبوت مانگتے ہیں، اتنا نہ سمجھے کہ اول تو ہم

---

[1] ایسی عقل و فہم پر رونا چاہئے یعنی اس کا ماتم کرنا چاہئے،

[2] کلاغ: جنگلی کوا ——— تگ: دوڑ، چال ——— کبک: چکور، ایک قسم کا تیتر جس کا سر اور پنجے سرخ ہوتے ہیں، اور اس کی چال کو معشوق کی چال سے تشبیہ دی جاتی ہے، ——— گوش کردن: سننا۔
ترجمہ: جنگلی کوے نے چکور کی چال سنی (یعنی اس کی خواہش کی) تو اپنی چال بھی بھول گیا ۱۲

مدعیٔ نسخ ہی کب ہیں؟ اور بالفرض اگر ہوں بھی تو مدعیٔ نسخ کو اخیرِ وقتِ نبوی میں ثبوتِ نسخ کی کیا ضرورت ہے؟ شاید جو احکام اخیرِ وقتِ نبوی میں منسوخ ہوں اُسی کو آپ منسوخ سمجھتے ہیں، اور جو احکام وسطِ اسلام میں منسوخ ہوئے ہیں اُن کو آپ منسوخ نہیں کہتے ہوں گے۔

علیٰ ھٰذا القیاس دوام واستمرارِ عدم رفع کے ثبوت کی ہم کو کیا ضرورت ہے؟ بلکہ ہم تو ثبوتِ رفع فی زمانٍ مّا[1] کو مُسلَّم سمجھتے ہیں، کَمَا مَرَّ، البتہ اس دلیل کی ہم کو ضرورت ہے کہ جو احتمالِ ترکِ رفع کو احتمالِ رفع پر ترجیح دے دے، سو بحمداللہ ایسی احادیث موجود ہیں، کَمَا[2] سَیَجِیئُ ذِکْرُہٗ، اور یہ بھی ظاہر ہو جائے گا کہ وہ احادیث فقط عدمِ فعل ہی پر دال نہیں، بلکہ رفعِ یدین کے متروک ہونے کی جانب مُشیر ہیں، اور اس لئے آپ کا یہ جملہ کہ:

"مطلقاً ترک کرنا نبی علیہ السلام کا کسی سنت کو بھی کسی کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا"

بے موقع ہے۔

قولہ: مگر اس کو بخوبی محفوظ رکھو کہ احادیثِ ترکِ رفع یدین میں ترک بمعنی عدمِ فعل مراد ہے، کیونکہ درباب ترکِ رفع یدین جو احادیث کہ منقول ہیں، افعال آں حضرت علیہ السلام یا افعالِ صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں، بعض اوقات میں، جن کا عموم اور استمرار تا آخر عمرِ نبوی علیہ السلام ہرگز تم ثابت نہیں کر سکتے جن سے نسخ ثابت ہو (ص۱۱)

نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں

اقول: مجتہد صاحب! کوئی اور ایسی بات کہے تو کہے آپ کو باوجود دعوئے اجتہاد ایسی باتیں کرنی کب زیبا ہیں! آپ اگر کتبِ احادیث دیکھتے تو معلوم ہوتا کہ بعض احادیث ایسی بھی ہیں کہ فقط عدمِ فعل ہی پر دال نہیں، بلکہ موقوفی[3] بعد رواج پر بھی مُشیر ہیں، فَمِنْهَا:

مَا أَخْرَجَ أبوداؤد عن مَيْمُونِ الْمَكِّيِّ	(ابوداؤد نے میمون مکی سے یہ روایت نقل کی ہے کہ
أَنَّهُ رَأَى عَبْدَ اللهِ بْنَ الزُّبَيْرِ وَصَلَّى	انھوں نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کو اس
بِهِمْ يُشِيْرُ بِكَفَّيْهِ حِينَ يَقُومُ وَحِينَ	طرح نماز پڑھاتے ہوئے دیکھا کہ وہ اپنی ہتھیلیوں سے
يَرْكَعُ وَحِينَ يَسْجُدُ وَحِينَ يَنْهَضُ	اشارہ کر رہے تھے کھڑے ہونے کے وقت اور رکوع
لِلْقِيَامِ فَيَقُومُ فَيُشِيْرُ بِيَدَيْهِ ،	اور سجدہ کرنے کے وقت، اور سجدہ سے کھڑے ہونے

---

[1] فی زمانٍ مّا: کسی زمانہ میں [2] جیسا کہ آگے اس کا تذکرہ آئے گا ۱۲ [3] رائج ہونے کے بعد موقوف ہونے پر

فَانْطَلَقْتُ اِلَى ابن عباس رض فقلتُ اِنِّی رَأَيْتُ ابنَ الزُّبَيْرِ صلّٰی صلوۃً لَمْ اَرَ اَحَدًا يُصَلِّيهَا ، فَوَصَفْتُ له هذه الاشارةَ، فقال: اِنْ اَحْبَبْتَ اَنْ تَنْظُرَ اِلٰى صلوةِ رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فاقْتَدِ بصلوةِ عبد اللهِ بنِ الزُّبَيْرِ .

(ابوداؤد ج۱ باب افتتاح الصلوۃ)

کے وقت، کھڑے ہوکر اپنے ہاتھوں سے اشارہ کرتے تھے پس میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس گیا، اور میں نے عرض کیا کہ میں نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو اس طرح نماز پڑھتے دیکھا کہ کسی کو نہ دیکھا تھا، پھر میں نے ان سے اس اشارہ کو بیان کیا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنا چاہو تو عبداللہ بن زبیرؓ کی نماز کی اقتدا کرو)

جملہ "لَمْ اَرَ اَحَدًا يُصَلِّيهَا" بشرطِ فہم اس جانب مُشیر ہے کہ اس زمانہ میں بھی عدمِ رفع شائع وذائع، اور رفعِ یدین شاذ وقلیل الوجود تھا، اور اس سے بظاہر نسخ مفہوم ہوتا ہے، ورنہ امرِ مسنون کو بلاوجہ یک لخت چھوڑ دینا اس زمانہ کے آدمیوں سے نہیں ہوسکتا، اور ترکِ رفع کے لئے احتمالِ نسخ بھی کافی ہے، ہم مُدّعیٔ نسخ نہیں جو دلیلِ قاطع دربارۂ نسخ ہم کو پیش کرنی ضرور ہو، کیونکہ امرِ احتیاطی کے واسطے دلیلِ احتمالی بھی کافی ہے، کما مَرّ[1]، باقی رہا ارشاد عبداللہ بن عباسؓ اس سے فقط یہ معلوم ہوتا ہے کہ رفع یدین فعلِ نبوی ہے، سو فقط اتنی بات میں کس کو کلام ہے؟ غایت[2] مافی الباب حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی نسخ کے منکر ہوں گے[3]، مگر سب جانتے ہیں کہ مُثبِت[4] کو نافی پر ترجیح ہوتی ہے۔

علٰی ھذا القیاس قول عبداللہ بن مسعودؓ:

رَفَعَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم فَرَفَعْنَا، وَتَرَكَ فَتَرَكْنَا.

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین کیا تو ہم نے بھی کیا، اور آپ نے چھوڑ دیا تو ہم نے بھی چھوڑ دیا)

اور قول عبداللہ بن عباس وعبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ جو کتبِ[5] فقہ میں مذکور ہیں نسخ وترکِ رفع پر دال ہیں، اور اگر بوجہ تعصب اقوالِ فقہاء کا اعتبار نہیں تو طبرانی ومصنف ابن ابی شیبہ

---

[1] جیسا کہ پہلے بار بار بیان کیا جاچکا ہے کہ ہم مدعیٔ نسخ نہیں ہیں [2] زیادہ سے زیادہ جو بات ہوسکتی ہے ۱۲

[3] اس لئے انھوں نے فرمایا ہے کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنا چاہو الخ ۱۲ [4] مثبت: ثابت کرنے والی، نافی: نفی کرنے والی ـــــ حضرت ابن عباسؓ نافی ہیں کیونکہ وہ نسخ کے منکر ہیں پس جن روایات میں نسخ کا ثبوت ہے ان کو اس نافی روایت پر تقدیم حاصل ہوگی ۱۲ [5] دیکھئے کفایہ علی الهدایہ ص۲۷۱ ج۱

در رسالہ امام بخاری و طحاوی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے، بعض احادیث مرفوعہ و موقوفہ و آثار متعددہ ایسے مؤید مدعا موجود ہیں، جن سے بشرطِ انصاف اولویتِ عدم رفع ثابت ہوتی ہے، امام عینیؒ و حلبی شارحِ منیہ وغیرہ نے بھی ان میں سے بعض نقل کئے ہیں، بوجہ خوفِ طول نقل کرنے سے معذور ہوں، آپ ان کو ملاحظہ فرمائیے، مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ ان آثار و احادیث میں اور احادیث ثبوت رفع میں تعارض حقیقی نہیں، ہاں ان احادیث و آثار اور قیاسِ جلی میں البتہ تعارض ہے، کما مرّ۔

مناظرہ کا قصہ جعلی نہیں

علیٰ ھذا القیاس آپ نے جو حاشیہ پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ:

”قصہ مناظرۂ امام صاحب و امام اوزاعی دربارۂ رفع یدین بالکل قصہ جعلی ہے“

آپ کی بے علمی و ناانصافی ہے، بہت سے علماء نے اس قصہ کو نقل فرمایا ہے، چنانچہ علامہ عینیؒ نے بھی بحوالہ مبسوط مناظرۂ مذکور کو نقل کیا ہے، آپ کے رفعِ شبہ کی وجہ سے اس قصہ طویل کو نقل کرنا پڑا

فی المَبسوط اَنَّ الاَوزاعی لَقِیَ اباحنیفةؒ فی المسجد الحرام، فقال: مابالُ اهل العراق لایَرفعون اَیدیهم عند الرکوع وعند رفع الرأس من الرکوع، وقد حدَّثنی الزُّهری عن سالمٍ عن ابن عمرؓ انه علیه السلام کان یَرفَعُ یدیه عندهما؟

فقال: ابوحنیفةؒ: حدَّثنی حمّادٌ عن ابراهیم النخعی عن عَلقمة عن عبدالله بن مسعود رضی الله عنهم اَنَّ النبیَّ علیه الصلوٰة والسلام کان یَرفَعُ یدیه عند تکبیرة الافتتاح ثم لایعود.

فقال الاَوزاعی: عجبًا من ابی حنیفة اُحدِّثه بحدیث الزُّهری عن سالم، وهو یُحدِّثنی بحدیث حمّاد عن ابراهیم، فاَشارَ الی عُلُوِّ اسناده، فقال ابوحنیفة: امّا حمّاد فکان اَفقَهَ من الزهری، واما ابراهیم فکان اَفقَهَ من سالم، ولولا سَبقُ ابنِ عمرؓ لقُلتُ بِاَنَّ عَلقمةَ اَفقَهُ منه، واما عبدالله فعبدالله، فرَجَّحَ حدیثه بفقهِ رُواته فسَکَتَ الاوزاعی رحمه الله

قُلتُ لابی حنیفة ترجیح آخر، وهو ان ابن عمر راوی الحدیث فی الرفع کان لایرفع الا عند الاحرام للوجه الذی ذکرنا، انتهی ما فی العینی[1]

---

[1] عینی شرح ہدایہ ص ۶۶۹ ج ۱، مبسوط ص ۱۴ ج ۱، مناقب موفق ص ۱۳۱ ج ۱ از موفق بن احمد مکی (متوفی ۵۶۸ھ) مناقب کردری ص ۱۴۳ ج ۱ از محمد بن محمد المعروف بابن البزاز الکردری صاحب فتاوی بزازیہ (متوفی ۸۲۷ھ) کبیری ص ۳۲۵، فتح القدیر ص ۲۷۰ ج ۱، کفایہ ص ۲۷۰ ج ۱، اعلاء السنن ص ۵۹ ج ۳ مطبوعہ پاکستان میں جامع مسانید الامام سے سند کے ساتھ یہ واقعہ ذکر کیا ہے، اور سند پر بھی بحث کی ہے ۱۲

(ترجمہ: مبسوط میں ہے کہ امام اوزاعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے مسجد حرام میں ملاقات کی، امام اوزاعیؒ نے پوچھا کیا بات ہے کہ اہل عراق رکوع کے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے وقت رفع یدین نہیں کرتے حالانکہ حضرت زہریؒ نے حضرت سالم سے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں وقتوں میں رفع یدین کیا کرتے تھے؟

امام اعظمؒ نے فرمایا کہ مجھ سے حضرت حمادؒ نے بیان کیا کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ نے حضرت علقمہؒ کے واسطے سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بیان فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت تو رفع یدین کرتے تھے، پھر نہیں کرتے تھے۔

امام اوزاعی نے کہا: امام صاحب! تعجب ہے کہ میں آپ کے سامنے زہری کی حدیث سالم کی روایت سے نقل کر رہا ہوں، اور آپ حضرت حماد کی حدیث ابراہیم نخعی کی روایت سے نقل کر رہے ہیں، مطلب امام اوزاعی کا اپنی سند کی عمدگی اور بلندی کی طرف اشارہ کرنا تھا، اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا: سنئے حماد، زہری سے بڑے فقیہ تھے، اور ابراہیم نخعی حضرت سالم سے فقہ میں فائق تھے، اور اگر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا تقدم نہ ہوتا تو میں یہ بھی کہہ دیتا کہ علقمہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بڑے فقیہ تھے، اور عبداللہ بن مسعود تو عبداللہ بن مسعود ہیں۔ الغرض امام صاحب نے اپنی سند کے راویوں کا تفقہ بیان کر کے اپنی حدیث کو راجح فرمایا، تو حضرت اوزاعی رحمہ اللہ خاموش ہو گئے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ امام اعظمؒ کے لئے ترجیح کی ایک اور وجہ بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ خود عبداللہ بن عمرؓ جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے۔ عینی کی عبارت پوری ہوئی)

ایک اور روایت مؤید مدعا

مجتہد صاحب! آپ کی بدولت طول تو ہوا ہی ہے لگے ہاتھ ایک حدیث اور بھی مؤید مدعا عرض کئے دیتا ہوں۔

حدیث: لاترفع الأیدی الا فی سبع مواطن: فی افتتاح الصلوٰۃ وفی استقبال الکعبۃ الی آخر الحدیث[1] کو بروایت عبداللہ بن عباسؓ، و عبداللہ بن عمرؓ بخاری[2] و طبرانی و ابن ابی شیبہ وغیرہ نے مرفوعاً وموقوفاً نقل کیا ہے، جس سے ظاہراً یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے سوا باقی مواضع مختلف فیہا میں رفع یدین نہ کیا جائے، باقی اس حصر میں اگر کوئی صاحب کلام کریں تو

---

[1] صرف سات موقعوں پر رفع یدین کیا جائے، نماز کے شروع میں اور خانہ کعبہ کے سامنے آنے کے وقت الخ

[2] امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ حدیث جزء رفع یدین ص ۲۵ مطبوعہ لاہور ۱۳۰۳ھ میں تعلیقاً ذکر کی ہے۔ نصب الرایہ صفحہ ۳۹۰ ج ۱

سمجھ بوجھ کر کلام کریں، اگرچہ حصر اضافی ہی ہو، مگر ہمارا مطلب جب بھی ان شاء اللہ ثابت ہے۔

بین السجدتین رفع کے لئے ناسخ کون ہے؟ (ایک الزام)

اور یہ بھی ارشاد ہو کہ بعض روایاتِ صحاح سے جو یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ بین السجدتین وغیرہ بھی رفع یدین آپؐ نے کیا، حالانکہ عند الجمہور وہ منسوخ ہے، تو ناسخ اس بارے میں آپ کے مشرب کے موافق کیا ہے؟ ذرا انصاف سے سمجھ کر جواب عنایت ہو، یا آپ بین السجدتین بھی رفع کے مسنون ہونے کے قائل ہیں؟ بالجملہ آپ رفع یدین بین السجدتین کو منسوخ فرمایئے، خواہ معمول بہ ٹھہرا لیجئے، مگر سوچ سمجھ کر فرمایئے، اور جو امور آپ نے اس دفعہ میں تسلیم کئے ہیں اُن کا بھی لحاظ رکھئے۔

فہم صحابی باقی آپ کا یہ فرمانا کہ:

"رہا فہم صحابی وہ مقابل حدیثِ صحیح متفق علیہ کے حجت نہیں (کما تقرر فی محلہ)"

از قبیل "کَلِمَۃُ حَقٍّ اُرِیْدَ بِہَا الْبَاطِلُ[1]" ہے اوّل تو یہ فرمایئے کہ یہاں قولِ صحابی و حدیثِ صحیح میں تعارض ہی کہاں ہے؟ کَمَا مَرَّ غَیْرَ مَرَّۃٍ[2] جو آپ قولِ صحابی کو ساقط الاعتبار کئے دیتے ہیں، البتہ اگر کسی حدیث سے بقائے سُنّیتِ رفع بالتصریح ثابت ہوتا تو جب آپ کا یہ فرمانا بجا تھا، اور جس حال میں کہ احادیثِ رفع سے تو فقط ثبوت رفع فی الجملہ ہی مفہوم ہوتا ہے، اور بقائے سُنّیتِ رفع یدین قیاس جلی پر مبنی ہے، چنانچہ مُفصّلاً گذر چکا، تو یوں کہئے کہ اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین احادیثِ صحیحہ کے تو مخالف نہیں، ہاں البتہ آپ کے قیاس کے مخالف ہیں، سو اب آپ ہی فرمایئے کہ اگر کسی بے چارہ نے اپنے قیاس پر اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو ترجیح دی اور بمقابلہ قیاس اُن اقوال پر عمل کیا تو وہ مطعون[3] و مُلام کیوں ہو؟ "رنگی برباد گناہ لازم" اسی کو کہتے ہیں۔

مع ہٰذا اگر انصاف سے دیکھئے تو یہ اقوال محض قیاسی نہیں، جو آپ ان کو حجت نہیں سمجھتے، ورنہ یہ معنی ہوں کہ جن صحابہؓ کی رائے رفع یدین کے متروک ہونے کی طرف مائل ہوئی ہے انھوں نے فقط عدم فعل نبوی سے رفع یدین کا متروک ہونا سمجھ لیا ہو، اور ظاہر ہے کہ فقط عدم فعل فی الجملہ سے کوئی صاحب فہم نسخ نہیں سمجھ سکتا، ہو نہ ہو عدم فعل کے ساتھ کوئی امر زائد بھی ہوا ہوگا کہ جس سے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے ترکِ رفع و نسخ رفع کو اِنتزاع کیا ہے، اور جب یہ ہے

---

[1] حق بات کا غلط مطلب لیا گیا ہے ۱۲ [2] جیسا کہ بار بار گذر چکا ۱۲ [3] مطعون (اسم مفعول) طعنہ دیا ہوا، بدنام، رسوا ــــــ مُلام (اسم مفعول) ملامت کیا ہوا ۱۲

تو اس امر میں اقوالِ صحابہ ضرور معتبر ہونے چاہئیں، خصوصًا بمقابلہ قیاس تو بنظرِ احتیاط ان اقوال و احادیث پر عمل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے، اب دیکھئے کہ عبارت ”ادلۂ کاملہ“ اگرچہ مختصر ہے، مگر آپ کے ان تمام مزخرفات[1] کے جواب اس میں موجود ہیں، مگر آپ نہ سمجھیں تو اس کا کچھ علاج نہیں ؎

فہم[2] سخن گر نکند مستمع　　قوتِ طبع از متکلم مجوے

قولہ: اب مجھ کو افسوس یہی رہا کہ آپ نے کوئی حدیث بھی نسخِ رفع یدین کی جو صحیح و متفق علیہ ہو بیان نہ فرمائی۔

بہرہ اپنی ہی کہتا ہے!

اقول: سبحان اللہ! ہمارے مجتہد صاحب کا طریقۂ مباحثہ بھی عجیب ہے، آپ ہی آپ کسی کو مُدعی قرار دے لیتے ہیں، اور مطالبۂ دلیل فرمانے لگتے ہیں، اب ہم کو بھی اس امر کا بڑا افسوس ہے کہ آپ ”ادلۂ کاملہ“ کو بے دیکھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے، آدمی کو چاہئے کہ جیسے بے دیکھے کسی کی تعدیل نہ کرے، ویسے ہی بدون سمجھے جرح کرنے کو بھی مستعِد نہ ہو بیٹھے، آپ عبارت ”ادلۂ کاملہ“ ملاحظہ فرماتے تو سمجھ جاتے کہ ہم مدعیٔ نسخ ہرگز نہیں، اور نہ ہمارے مطلب کو ثبوتِ نسخ سے کچھ علاقہ، اور یہ بات ”ادلہ“ میں بالتصریح موجود ہے، اور اب بھی ہم بالتشریح مکرر بیان کر چکے ہیں، مگر آپ کو تو سمجھنے سے کچھ مطلب ہی نہیں، کسی کا کچھ مطلب ہو، آپ تو اپنا ایک خیال جما کر اعتراض کرنا شروع کر دیتے ہیں ؎

ناصحا! لے تو ہی فرما کس کو سودا ہے؟ یہ کون　　اور کی سنتا نہیں اپنی ہی کہتا جائے ہے!

* * *

---

[1] مُزخرفات: بناوٹی باتیں، واہیات باتیں ۱۲

[2] اگر سامع بات سمجھنے کی کوشش نہ کرے، تو متکلم کی طرف سے طبیعت کی جولانی کی امید مت رکھ ۱۲

۲

آمین بالجہر کا مسئلہ

مذاہب ــــ مدعی کون ، مدعا علیہ کون؟ ــــ دوامِ جہر کا دعویٰ نہیں تو سوال لغو ہے ــــ خوشا اتحاد و اتفاق ! ــــ ثبوت جزئی سے جانب مقابل کی نفی نہیں ہوتی ــــ دوامِ فعل کی دلیل کیوں طلب کی گئی تھی؟ ــــ بات میری زبان ان کی ــــ آمین بالجہر تعلیم کے لئے تھا ــــ خلاصہ بحث ــــ دعا میں اصل اخفا ہے ــــ سوچ سمجھ کر بات کیجیے! ــــ

②

آمین بالجہر کا مسئلہ

جہری نمازوں میں سورۃ فاتحہ کے بعد جہراً آمین کہنا مسنون ہے یا سراً؟ احناف اور مالکیہ کے نزدیک سراً کہنا مسنون ہے، اور جہراً کہنا جائز ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جہراً کہنا مسنون ہے، اور سراً کہنا جائز ہے، پس ائمہ اربعہ میں اختلاف اولیٰ اور غیر اولیٰ کا ہے، جواز و عدم جواز کا نہیں۔ رہے اصحاب ظواہر تو وہ بھی جہراً آمین کہنے کے قائل ہیں، مگر یہ تحقیق نہیں ہے کہ وہ سراً کہنے کو جائز کہتے ہیں یا نہیں، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ سراً کہنے کو جائز نہیں سمجھتے ہوں گے، اسی لئے مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے جو اشتہار کے ذریعہ چیلنج دیا تھا اس میں دوسرا سوال یہ کیا تھا کہ:

"آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں خفیہ آمین کہنا"

ادلّۂ کاملہ میں اس کے جواب میں لکھا گیا تھا کہ:

"آمین دعا ہے، اور دعا میں اصل اِخفا ہے، اور جہر ایک امر زائد ہے، اور جو شخص زائد بات کا دعوی کرے وہی مُدّعی ہوتا ہے، پس سائل کو چاہئے کہ روایاتِ صحیحہ صریحہ سے آمین بالجہر ہی کا سنت ہونا ثابت کرے، اور یہ بات اُسی وقت ثابت ہو سکتی ہے جب دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ثابت کی جائے، یا تو دوامِ جہر ثابت کیا جائے یعنی یہ ثابت کیا جائے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ زور سے آمین کہتے تھے، یہ بات ثابت کئے بغیر جہر کا اصل سنت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا، یا کم از کم یہ ثابت کیا جائے کہ آں حضور

صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی کی بالکل آخری نماز میں زور سے آمین کہی ہے، تاکہ نسخ کا احتمال ختم ہو جائے "

حضرت قدس سرہٗ کی یہ گرفت ایسی مضبوط تھی کہ مقابل چہ می گنم کی دلدل میں پھنس گیا، کیونکہ آمین بالجہر کے سلسلہ میں جو صحیح روایات ہیں وہ صریح نہیں ہیں، اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، پھر ان سے نہ دوام فعل ثابت ہوتا ہے، نہ آخری عمل ہونا معلوم ہوتا ہے، مگر خفت مٹانے کے لئے جواب دینا ضروری تھا، چنانچہ مصباح الادلہ میں جواب ان الفاظ سے شروع کیا گیا ہے:

"تم جو آمین بالجہر کہنے والوں کو لامذہب اور بے دین کہتے ہو، اور آمین بالجہر کہنے سے نہایت غیظ وغضب میں آتے ہو حالانکہ یہ فعل یہود ہے الخ،، (صـ۱۲)

حضرت قدس سرہ نے سب سے پہلے اس الزام تراشی کا جواب دیا ہے۔

دفعہ دوم

تمہید مجتہد صاحب! آپ کے عنوان کتاب[1] سے تو ہم سمجھتے تھے کہ آپ نے ادلۂ کاملہ کا جواب لکھا ہے، مگر اب معلوم ہوا کہ برائے نام تو جواب ادلہ ہے، پر[2] حقیقت میں مجموعۂ خیالات و توہمات طبع سامی[3] ہے، اور جو آپ کی کتاب کو ملاحظہ کرے گا تو یہ صنعت[4] مواقع متعددہ بلکہ کثیرہ میں پائے گا، ادلۂ کاملہ میں ہم نے آمین بالجہر کہنے والوں کو لامذہب و بے دین کب کہا ہے؟ جو آپ ہم سے طالب دلیل ہیں، اور ہم نے آمین سننے پر کب اظہار غیظ وغضب کیا ہے؟ جو آپ حدیث ابن ماجہ[5] بڑے زور وشور سے مع ترجمۂ اردو کے نقل کرنے کو مستعد ہو بیٹھے، ہم نے تو ادلۂ کاملہ میں کوئی کلمہ موہم کفر وفسق

---

[1] تفصیل کے لئے ادلۂ کاملہ کی تسہیل ملاحظہ فرمائیں ۱۲ [2] پر: لیکن، مگر ۱۲ [3] سامی: بلند، عالی ۱۲

[4] صَنعَت: کاری گری ۱۲ [5] وہ حدیث یہ ہے:

مَاحَسَدَتْکُمُ الیھودُ علی شیٔ ماحسدتکم علی آمین،	نہیں جلتے ہیں یہود تمہاری کسی بات پر جتنا جلتے ہیں وہ تمہارے
فَاَکْثِرُوْا مِنْ قولِ اٰمین (رواہ ابن ماجۃ صـ۶۲ واحمد والطبرانی)	آمین کہنے پر، لہذا بکثرت آمین کہا کرو

نوٹ:- اس حدیث شریف میں جہراً آمین کہنے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، اور نفس آمین سب مسلمان کہتے ہیں ۱۲

آپ کی نسبت لکھا ہی نہیں، سب وشتم، ولعن وطعن مؤمنین تو خاصۂ فرقۂ جناب ہے، چنانچہ اس کا 'ردی' نمونہ۔ یہ آپ کی کتاب ہے، بلکہ آمین بالجہر کہنے پر تو آپ کو کسی مقلِّد نے کبھی بے دین نہ کہا ہوگا، اور اگر خواہ مخواہ یہ الفاظ آپ کو پسند آتے ہیں تو کہے جائیے، مگر اوروں کے ذمّہ تو تہمت نہ رکھئے۔

ہاں اگر کسی نے کبھی کلماتِ ضلالت وفسق آپ کی نسبت کہہ دیئے ہوں تو اس کا مَبنیٰ[1] کوئی اور امر ہوگا، فعل آمین بالجہر نہ ہوگا، سو یوں تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ مقلّدین کو جو کہ مُوحّد وقائلینِ رسالت وغیرہ احکام دین ہیں مُشرک بتلاتے ہو، اور ان سے نہایت غیظ وغضب میں آتے ہو، حالانکہ ایسے امور سے خفا ہونا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے؟ پھر غضب یہ ہے کہ ایسے مُشاغبات[2] کی وجہ سے آپ مُلقّب بافضل المتکلّمین ہو بیٹھے، سچ جانیے ہم کو تو ایسے مُشاغبات کی تردید کرتے ہوئے بھی عار معلوم ہوتا ہے، مگر خیر کیا کیجئے ؎

ذوق بازیگہ[3] طفلاں ہے سراسر یہ زمیں ساتھ لڑکوں کے پڑا کھیلنا گویا ہم کو

* * *

قولہ: ہم آپ سے اِخفائے آمین میں احادیث صحیحہ مرفوعہ کے طالب ہیں جو نصّ صریح بھی ہوں اِخفاء ونسخ جہر پر۔

مدعی کون، مدعی علیہ کون؟

اقول: حضرت مجتہد صاحب! افسوس آپ نے اس جواب میں بھی مثل جوابِ سابق سوالِ سائل، وجوابِ مُجیب سے قطع نظر کر کے اپنی تحقیقِ جداگانہ شروع فرمادی، اور یہ نہ سمجھے کہ کون مُدّعی ومُثبِت ہے اور کون مدعا علیہ ومُنکر؟ آپ کی بدولت اس کی تشریح بھی ہم کو ہی کرنی پڑی، اور آپ کی غلط فہمی کا اظہار ضرور ہوا۔

حضرتِ سائل یعنی مولوی محمد حسین نے ہم سے خُفیہ آمین کہنے کی دلیل طلب کی تھی، اور ماحصل ہمارے جواب کا یہ تھا کہ ہم اِس باب میں ایک امرِ زائد یعنی جہر کے مُنکر ہیں، اور آپ امرِ زائد کے مُثبِت ہیں، اس لیے حسبِ قاعدۂ مناظرہ آپ کو دلیل پیش کرنی چاہئے، اور دلیل بھی ایسی کہ مُسکتِ خصم ہو، محتملِ خلاف نہ ہو، یعنی نفس آمین کہنے کے تو آپ اور ہم دونوں قائل ہیں، لیکن آپ وصفِ جہر اور بڑھاتے ہیں، اور ہم منکرِ جہر ہیں، اس لئے آپ کو ثبوتِ جہر کے لئے ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے

---

[1] مَبنیٰ: بنیاد ۱۲

[2] مُشاغبات، جمع مُشاغبۃ کی: واہیات باتیں ۱۲

[3] بازی گاہ: کھیل کا میدان ـــــ طفلاں، جمع طِفل کی: بچے ۱۲

کہ جانبِ مخالف کا احتمال بھی نہ رہے، اس کے بعد ہم سے دلیل طلب کیجئے، اور جب تک آپ ایسی دلیل بیان نہ کریں گے اُس وقت تک ہم سے طالبِ دلیل ہونا از قبیل "منقلب[1] نیستاں بکوہ رَوَند" ہے مگر آفریں ہے آپ کو کہ اس سوال وجواب سے آپنے بالکل اعراض فرماکے کہا تو یہ کہا کہ:

"ہم آپ سے ان احادیث کے طالب ہیں جو اخفاء و نسخِ جہر پر دال ہیں"

اجی حضرت! عبارتِ ادلّہ کو ملاحظہ تو کیجئے، ہم نے دعوئے نسخِ جہر کب کیا ہے؟ اور ہمارا مطلب ثبوتِ نسخِ جہر پر کب موقوف ہے؟ مگر کیا کیجئے؟! غلط فہمی تو آپ کی عادتِ اصلی ہے، ہاں کبھی غلطی سے آپ صحیح سمجھ جائیں تو سمجھ جائیں ؎

یادِ سہوًا اُسے اے میرؔ ہے نسیاں عمدًا
یاد رکھ بھول گیا جس کو وہی یاد رہا[2]

* * *

قولہ: اور ہم کب مُدّعی ہیں اس کے کہ رسولِ مقبول علیہ السلام نے ہمیشہ آمین بالجہر کہا ہے، جو ہم سے نصِّ صریح، حدیثِ صحیح، دوامِ جہر کے طالب ہوتے ہو؟

دوامِ جہر کا دعویٰ نہیں تو سوال لغو ہے!

اقول: بے شک سائل نے دوامِ جہر کا دعویٰ صراحۃً تو نہیں کیا، مگر بطور اقتضاءُ النص[3] دعوے مُداومتِ جہر لازم آتا ہے، یعنی بدون تسلیم دوامِ جہر، سوالِ سائل ہی غلط معلوم ہوتا ہے، کیونکہ[4] اگر سائل

---

[1] الٹے بانس پہاڑ کو ۱۲ [2] یعنی اگر اس کو کوئی چیز یاد رہ جاتی ہے تو وہ سہوًا یاد رہ جاتی ہے، ورنہ بالارادہ تو وہ بھول جاتا ہے، پس یاد رکھ! جس چیز کو وہ بھول گیا وہی درحقیقت اس کو یاد ہے ـــــــ اسی طرح صاحبِ مصباح کی اصلی عادت تو بات کو غلط سمجھنا ہے، اگر کوئی بات صحیح سمجھ لیں تو وہ عارضی بات ہے ۱۲ [3] اقتضاءُ النص: کلام کا مقتضا، یعنی وہ بات جس کا کلام تقاضا کرے [4] یعنی مولوی محمد حسین صاحب اگر دوامِ جہر کے قائل نہ تھے تو بذریعۂ اشتہار احناف سے محض ـــ دوام کی قید کے بغیر ـــــ خفیہ آمین کہنے کی دلیل کیوں طلب کی تھی؟ یہ تو ثبوتِ جزئی (ثبوت فی الجملہ) کی دلیل طلب کرنا ہے پھر اگر ہم محض ترکِ جہر کا ـــــ دوام کی قید کے بغیر ـــــ ثبوت پیش کردیں تو وہ جہر کا سلبِ جزئی ہوگا، اور سب جانتے ہیں کہ سلبِ جزئی سے اسی کا دعویٰ رد ہوسکتا ہے جو ایجابِ کلی کا دعوے دار ہو، کیونکہ ایجابِ جزئی اور سلبِ جزئی میں تعارض نہیں، مثلاً بعض جاندار انسان ہیں، اور بعض جاندار انسان نہیں ہیں، ان میں کوئی تعارض نہیں، دونوں باتیں درست ہیں، ہاں سب انسان جاندار ہیں، اور بعض انسان جاندار نہیں، اس میں بے شک تعارض ہے دونوں میں سے کوئی ایک بات ہی صحیح ہوسکتی ہے ـــــ اسی طرح آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم (باقی آئندہ)

دوامِ جہر کا قائل نہ ہوتا تو ہم سے ثبوتِ جزئی اخفائے آمین یعنی ترکِ جہر کا طالب کیوں ہوتا؟ سب جانتے ہیں کہ سلبِ جزئی اُسی کے مقابلہ میں مفید ہوتا ہے جو ایجابِ کلّی کا مُدّعی ہو، تو موافق اس قاعدے کے سائل کو ضرور ہوا کہ پہلے اپنے دعوے کو جو کہ دوامِ جہر پر موقوف ہے ثابت کرے، پھر اس کے بعد ہم سے مطالبۂ دلیل کرے۔

سو حضرتِ سائل (یا) تو اپنے دعوے کو نہیں سمجھتے تھے کہ کاہے پر مبنی ہے؟ یا جان بوجھ کر ابلہ فریبی[1] پر کمر باندھی تھی! اسی وجہ سے ہم کو تنبیہ ضروری ہوئی، چنانچہ ادلۂ کاملہ میں ہم نے غلطیِ سائل کو ظاہر کر دیا تھا، مگر آفریں ہے آپ جیسے ذکی کو کہ باوجود اس قدر تنبیہ کے بھی آپ نے حسبِ عادت الٹی ہی کہی، بلکہ غور سے دیکھیے تو سائل کی بھی مخالفت کی، کیونکہ سوالِ سائل بدونِ ثبوتِ دعوئے دوامِ جہر سراسر لغو ہے کما مرّ، آپ بجائے اس کے کہ دوامِ جہر کو ثابت فرماتے، عدمِ دوام کو تسلیم کر بیٹھے واہ صاحب! آپ نے خوب سائل کی وکالت کی، اگر مولوی محمد حسین کو ڈیڑھ چار وکیل مصداق "نادان[2] دوست" کے اور بھی مل جائیں تو ہم بھی خامہ فرسائی[3] سے سُبک دوش ہو جائیں، جنابِ عالی! وقتِ تحریر (جواب) دعوے سائل کے موافق و مخالف (ہونے) کا خیال تو رکھا کرو ؎

اے چشمِ اشک[4] بار ذرا دیکھ تو سہی
ہوتا ہے جو خراب وہ تیرا ہی گھر نہ ہو

قولہ: البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص کسی سنّت پر سنّت جان کر ادامت اور ہمیشگی کرے تو ممدوح[5] اور مُثاب ہوگا، نہ مُلام اور مطعون، خواہ ادامت آمین بالجہر پر ہو، یا کسی اور سنّت پر۔

(بقیہ ص۸۲ کا) نے جہراً بھی آمین کہی ہے، اور سرّاً بھی، اس میں کیا تعارض ہے؟ ہاں اس دعوے میں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ جہراً آمین کہی ہے اور آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سرّاً بھی آمین کہی ہے، ان میں ضرور تعارض ہے، پس پہلی بات کا دعوے دار دوسری بات کے قائل سے دلیل طلب کر سکتا ہے، پس موافق اس قاعدے کے سائل پہلے اپنے دعوے کو یعنی دوامِ جہر کو ثابت کرے، پھر ہم سے ترکِ جہر کا ثبوتِ جزئی طلب کرے ۱۲

[1] اَبلہ فریبی: بے وقوف بنانا، بہکانا [2] پوری مثل یہ ہے: "دانا دشمن نادان دوست سے بہتر ہے" ۱۲ [3] خامہ فرسائی: قلم گھسنا یعنی لکھنا ۱۲ [4] چشمِ اشک بار: آنسو بہانے والی آنکھ، شاعر اپنی اشکبار آنکھوں سے کہتا ہے کہ اتنا نہ رو کہ آنسوؤں کا سیلاب تیرے ہی گھر کو بہا لے جائے —— اسی طرح صاحبِ مصباح کے جواب سے اُنہی کا محل ڈھیر ہو گیا، کیونکہ انھوں نے عدمِ دوام کو تسلیم کر لیا ۱۲ [5] ممدوح: تعریف کیا ہوا —— مُثاب: ثواب دیا ہوا —— مُلام: ملامت کیا ہوا —— ادامت: ہمیشگی ۱۲

خوشا اتحاد و اتفاق

اقول: فمرحباً[1] بالوفاق! جناب مجتہد صاحب! جس صورت میں آپ دوامِ جہر سے دست بردار ہو چکے، اور اس کو بھی تسلیم کر لیا کہ کسی سنت پر مُداومت کرنا سرمایۂ مدح وثواب ہے، نہ جائے لوم وعتاب، تو اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جب جہر واخفاء دونوں امر آپ مسنون سمجھتے ہیں تو پھر ہم سے ہی کیا قصور ہوا جو اخفائے آمین پر یہ غیظ وغضب ہے؟ اگر جہرِ آمین پر سنت سمجھ کر مُداومت کرنا محمود ہے، تو خفیہ آمین کہنے ہی میں جس کی سنّیت مسلّم ہو چکی کیا قصور ہے؟

بالجملہ حضرتِ سائل نے جو ہم سے ثبوتِ جزئی دربابِ اخفائے آمین طلب کیا تھا، سو بحمد اللہ وہ مطلب ہمارا ثابت ہے، آپ تو اس امر میں ہمارے ہی ہم صَفیر[2] ہیں، مگر اور صاحبوں کی خدمت میں عرض یہ ہے کہ اگر تائیدِ سائل منظور ہو تو پہلے دوامِ جہر کو ثابت کریں، ورنہ در صورتِ تسلیم عدمِ دوامِ جہر ——— جیسا آپ نے کیا ہے ——— ثبوت ہمارے مُدّعا کا اَظہر[3] مِنَ الشّمس ہے، اور سوالِ سائل اصل ہی سے باطل ہوا جاتا ہے، چنانچہ معلوم ہو چکا۔

* * *

قولہ: اور آپ نے امرِ سنت کے اثباتِ سُنّیت کا یہ تو خوب قاعدہ نکالا ہے کہ ہر جگہ دوامِ فعلِ رسولِ مقبول صلے اللہ علیہ وسلم طلب کرتے ہو، بموجب آپ کے اس مسلک کے، لازم آتا ہے کہ بہت سی سُنن مُتفق علیہا کی سُنّیت جاتی رہے۔

ثبوت جزئی سے جانب مقابل کی نفی نہیں ہوتی

اقول: جناب مجتہد صاحب! آپ نے بقاء ودوامِ سُنّیت کا یہ تو نیا قاعدہ کُلیہ گھڑا ہے کہ فقط ثبوتِ فعلی یعنی ثبوتِ جزئی سے دوامِ ثبوت سمجھ جاتے ہو، بلکہ دوامِ ثبوتِ سُنّیت کے لئے خلافِ اجماع، فعلِ جزئی کو نصِ صریح قطعی الدلالۃ بتلاتے ہو، اور فقط اتنی ہی بات سے اس کی جانبِ مقابل کو باطل اور متروک سمجھتے ہو، یہی وجہ ہے کہ آپ نے رفع یدین، وآمین بالجہر کے ثبوتِ جزئی سے اُن کا دوامِ سنّیت سمجھ لیا، اور احادیثِ فعلی کو جن سے فقط ثبوت فی الجملہ مفہوم ہوتا ہے، دوامِ سنّیت کے لئے نصِ قطعی صریح الدلالۃ بتلانے لگے، اور ان کی جانبِ مخالف

---

[1] مَرحب: کُشادگی، مسافر کو خوش آمدید کہنے کے موقع پر کہا جاتا ہے "مَرحَبًا بِکَ" یعنی تم نے کشادگی پائی ——— وِفاق: اتفاق، اتحاد، پس مرحباً بالوفاق کے معنی ہیں: باہمی اتفاق واتحاد نے کشادہ جگہ پائی، اور محاورہ میں معنی ہیں: خوشا اتحاد واتفاق ۱۲

[2] صَفیر: سیٹی، ہم صفیر، ہم آواز ۱۲

[3] اَظہَرُ مِنَ الشَّمس: آفتاب سے زیادہ ظاہر ۱۲

یعنی عدمِ رفع اور اخفائے آمین کی عدمِ سنّیت کے قائل ہو گئے، کَمَا مَرَّ سَابِقًا۔

دوامِ فعل کی دلیل کیوں طلب کی گئی تھی؟

انصاف سے دیکھئے تو بموجب قاعدۂ مُخترَعہ[1] حضور کے، بہت سے امورِ منسوخہ[2] متفق علیہا کا مسنون ہونا، اور ان کی جانبِ مقابل کا متروک ہونا لازم آتا ہے، اور آپ جو بوجہ طلبِ دلیلِ دوامِ رفع یدین، و آمین بالجہر یہ سمجھ گئے کہ ہم اثباتِ سنّیت کے لئے دوامِ فعل کو ضروری سمجھتے ہیں، یہ آپ کی خوش فہمی ہے، اگر آپ کو کچھ بھی سلیقہ معانی فہمی ہوتا تو سمجھ جاتے کہ ثبوتِ سنّیت کے لئے دوامِ فعل کا ضروری ہونا آپ اور آپ کے قبلۂ ارشاد کے کلام سے مفہوم[3] ہوتا ہے، اور ہم نے جو دوامِ فعل آپ سے طلب کیا ہے وہ ثبوتِ سنّیت کے لئے نہیں کیا، بلکہ اس کی جانبِ مخالف کے[4] ثبوتِ عدمِ سنّیت کے لئے ــــــ جس کے آپ مدعی ہیں ــــــ دوامِ فعل آپ سے طلب کیا تھا[5]، کیونکہ یہ دعوئے جناب، بدون ثبوتِ دوامِ فعل، ثابت نہیں ہوتا، مگر آفریں ہے آپ کو کہ بدون سمجھے آپ ہم کو ملزم بنانے لگے۔

تفصیل

امرِ اول کی ــــــ یعنی ثبوتِ سنّیت کے لئے دوامِ فعل کا سائل اور آپ کے کلام سے ضروری سمجھا جانا ــــــ یہ ہے کہ آپ اور آپ کے مُقتدا یعنی حضرتِ سائل اُن احادیث کو کہ جن سے ثبوتِ جزئی رفع یدین و آمین بالجہر مفہوم ہوتا ہے، قائلینِ سنّیتِ عدمِ رفع یدین و اخفائے آمین کے مقابل بیان کرتے ہیں، سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے یہاں ثبوتِ سنّیت

---

[1] مُخترَعہ (اسم مفعول)، گھڑا ہوا

[2] مثلاً آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو کرنا آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، پس وہ سنت ہونا چاہئے، کیونکہ صاحبِ مصباح کے نزدیک کسی فعل کے سنت ہونے کے لئے ثبوتِ جزئی کافی ہے، حالانکہ مامَسَّتِ النّار سے وضو کرنے کا حکم منسوخ ہے، سنت ہونے کا سوال ہی کیا؟

[3] کیونکہ جب اصحابِ ظواہر رفع یدین اور آمین بالجہر ہی کو سنت کہتے ہیں، اور ان کی جانبِ مخالف یعنی ترکِ رفع اور اخفائے آمین کے سنت ہونے کے منکر ہیں، تو اس سے خود بخود یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ دوامِ رفع و جہر کے قائل ہیں، اگر وہ دوام کے قائل نہ ہوتے تو ترکِ رفع اور اخفائے آمین کو بھی سنت تسلیم کرتے، اور خواہ مخواہ اشتہار شائع نہ کرتے ۱۲

[4] تمام نسخوں میں (کے) کی جگہ (یعنی) ہے، تصحیح ہم نے اپنے خیال سے کی ہے ۱۲

[5] یعنی دوامِ جہر کا ثبوت اس لئے طلب نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بغیر جہر، سنت نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ مطالبہ جہر کی جانبِ مخالف کے سنت نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لئے تھا، کیونکہ جب وہ جہر کا دوام ثابت کریں گے جب ہی تو اخفاء کا سُنّت نہ ہونا ـــ جس کے اصحابِ ظواہر مدعی ہیں ـــ ثابت ہوگا ۱۲

کے لئے دوامِ فعل ضروری ہے، ورنہ قائلینِ عدمِ رفع واخفائے آمین کے مقابلہ میں احادیثِ مذکورہ کا بیان کرنا بالکل فضول ہے، کیونکہ ثبوتِ[1] جزئی رفع یدین وجہرِ آمین اسی کے مقابلہ میں بیان کرنا چاہئے کہ جو سلبِ کلی رفع وجہر یعنی ایجابِ کلی عدمِ رفع یدین واخفائے آمین کا قائل ہو، اور ایجابِ کلی اَمرَین[2] مذکورین کا جب ہی مُسلّم ہوسکتا ہے کہ سنّیت کے ثبوت کے لئے دوامِ فعل کو ضروری کہا جائے، اب دیکھئے کہ اثباتِ سنّیت کے لئے دوامِ فعل ہمارا قول ہے، یا آپ اور آپ کے مُرشد صاحب کے بیان سے لازم آتا ہے؟

باقی رہا امرِ ثانی یعنی ہم نے جو آپ سے دوامِ فعل، اَمرَین[2] مذکورَین میں طلب کیا تھا وہ ثبوتِ سنّیت کے لئے نہ تھا، بلکہ ثبوتِ عدمِ سنّیتِ جانبِ مخالف کے لئے تھا ——— اس کی تشریح یہ ہے کہ خلاصہ سوالِ سائل دربارۂ رفعِ یدین وآمین بالجہر یہ تھا کہ عدمِ رفع واخفائے آمین دونوں امرِ غیر مسنون ہیں، اور ان اَمرَین کا مسنون ہونا ہم مُسلّم نہیں رکھتے جب تک کہ قائلینِ سنّیتِ اَمرَین ثبوتِ کامل نہ پہنچائیں، اور ان کی جانبِ مقابل مسنون ہے، اور ان کی عدمِ سنّیت اور جانبِ مقابل کے ثبوتِ سنّیت کی دلیل احادیثِ ثبوتِ رفع یدین وآمین بالجہر ہیں، چنانچہ آپ نے بھی مُفصّلاً اس کتاب میں بیان کیا ہے، اور ماحصل جواب یہ تھا کہ عدمِ رفع واخفائے آمین کی عدمِ سنّیت جب ہی ثابت ومُدلّل ہوسکتی ہے کہ جب پہلے رفع وجہر کے باب میں دوامِ فعل مُسلّم مانا جائے، ورنہ ثبوتِ جزئی جانبِ واحد سے دوسری جانب کا بالکل مرفوع ہوجانا لازم نہیں آتا، غایت مافی الباب[3] رفع جزئی

---

[1] مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت وائل بن حُجرؓ کی حدیثوں سے جو رفع یدین اور آمین کا جہراً کہنا ثابت ہوتا ہے وہ جزئی ثبوت ہے یعنی اُن میں ہمیشگی کا تذکرہ نہیں ہے، ان حدیثوں کے ذریعہ انہی لوگوں کو الزام دیا جاسکتا ہے جو رفع وجہر کا بالکلیہ انکار کرتے ہوں، اور ترکِ رفع اور اخفائے آمین ہی کو دائمی عمل کہتے ہوں، جبکہ صورتِ حال ایسی نہیں ہے اور اصحابِ ظواہر رفع وجہر کو ہی سنت کہتے ہیں، عدمِ رفع اور اخفائے آمین کا ثبوتِ جزئی بھی نہیں مانتے، اس لئے یہ بات اُسی صورت میں معقول ہوسکتی ہے جبکہ وہ رفع وجہر کے دوام کے قائل ہوں پس رفع وجہر میں سنّیت کا انحصار کر کے دوام کے دعوے دار تو وہی ہوگئے، لہذا ان سے دوام کی دلیل طلب کرنا کیوں بے معنی بات ہے؟! ۱۲

[2] اَمرَینِ مذکورَین یعنی رفع وجہر ۱۲ [3] مطلب یہ ہے کہ حدیث ابن عمرؓ اور حدیث وائلؓ سے ترکِ رفع اور اخفائے آمین کی جانب آخر کا صرف جزئی ثبوت ہوتا ہے، اور اتنی بات ترکِ رفع اور اخفائے آمین کے سنت ہونے میں کوئی اشکال پیدا نہیں کرسکتی، کیونکہ سب لوگ اس بات کو مانتے ہیں کہ سنت وہ ہے جس کو کبھی کبھی چھوڑ بھی دیا گیا ہو، اور اس کی جانبِ آخر پر عمل کیا گیا ہو ۱۲

جانبِ آخر کا ثابت ہوگا، اور رفعِ جزئی ثبوتِ سنّیت کے باب میں قادح نہیں ہو سکتا، کَمَا هُوَ مُسَلَّمٌ عند الجمیع

اب عقل کو کار فرما کر ملاحظہ کیجئے کہ سوالِ سائل اور ارشادِ جناب کتنا لغو ہے؟ اور عبارتِ ادلّہ کیسی محکم اور استوار!، بشرطیکہ فہم درست ہو، حواس میں خلل نہ ہو، مگر ہم کو اس امر کا بڑا افسوس ہے کہ آپ جو تصور کرتے ہیں اس کو بھی نہیں سمجھتے، اور اُلٹا بے سمجھے ہم کو الزام دینے لگتے ہو، اب دیکھئے کہ دوامِ فعل کو ثبوتِ سنّیت کے لئے ضروری سمجھنا آپ نے ہمارے ذمہ لگا دیا، حالانکہ یہ مطلب بعد تنقیح آپ اور آپ کے مخدوم صاحب کا معلوم ہوتا ہے، بلکہ ہمارا جواب تو اسی امر پر مبنی تھا کہ ثبوتِ سنّیت کے لئے دوامِ فعل ضروری نہیں، کَمَا مَرَّ مُفَصَّلًا ۔

تا کَے ملامتِ[1] مژہ اشکبارِ من ؟!
یکبار ہم نصیحت، چشمِ کبودِ خویش !

اس کے بعد جو آپ نے سنت کی تعریف نقل کی ہے، اُس کا کون منکر ہے؟ البتہ آپ کی عبارت سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، اور ہمارے تو مطلب کے مؤید ہی ہے، مگر موافق و مخالف[2] کی تمیز، فہم پر موقوف ہے ——— علیٰ ھٰذا القیاس دربارۂ نسخ جو آپ نے "اتقان[3]" کی عبارت نقل فرمائی ہے، سب شیخ چلّی کے خیالات ہیں، ہمارے مخالف کب ہے؟ ہم پہلے ہی آپ کی خوش فہمی کا اظہار کر چکے ہیں کہ ہم قائلِ نسخ ہی نہیں، یہ دھمکیاں تو اس کو دو کہ جو مدعیٔ نسخ ہو، ثَبِّتِ[4] الأَرْضَ ثُمَّ انْقُشْ

---

[1] مژہ: آنکھ کی پلک ——— کبود: نیل گوں ——— دوسرے مصرع کی تقدیرِ عبارت یہ ہے: یک بار ہم نصیحت کن چشمِ کبودِ خویش را، ترجمہ: میری اشک بار پلکوں کو کب تک ملامت کروگے؟! ایک مرتبہ تو اپنی نیل گوں آنکھوں کو نصیحت کرو! ۱۲

[2] موافق و مخالف: یعنی وہ تعریف کس کے موافق ہے، اور کس کے مخالف؟ ۱۲ [3] "اِتقان" کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ نسخِ احکام صرف اقوالِ مفسرین یا اجتہادِ مجتہدین سے ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کے لئے نقلِ صحیح ضروری ہے اور ناسخ و منسوخ کی تاریخیں معلوم ہونی ضروری ہیں (اتقان ص۲۲ ج ۲ نوع ۴۷) ۱۲ [4] ثَبَّتَهٗ: ثابت کرنا، بات پکی کرلینا نَقَشَ (ن) نَقْشًا الشَّوْكَةَ مِن رِجلہ: پیر سے کانٹا نکالنا، نَقَشَ مَرْبَضَ الغَنَمِ: بکریوں کے باڑے کو کنکر کانٹے وغیرہ سے پاک صاف کرنا ترجمہ مثل: پہلے زمین پکی کرلو (کہ تمھاری کون سی ہے؟) پھر اس میں سے جھاڑ جھنکاڑ نکالو (ایسا نہ ہو کہ محنت رائیگاں جائے) حضرت قدس سرہٗ کی مراد یہ ہے کہ پہلے تو یہ دیکھ لو کہ ہم مدعیٔ نسخ ہیں یا نہیں؟ بلاتحقیق اعتراضات کی بوچھار کرنا کونسی عقل مندی ہے؟! نوٹ: یہ مثل "ثَبِّتِ العَرْشَ ثُمَّ انْقُشْ" بھی مستعمل ہے (دیکھئے الموضوعات الکبریٰ لعلی القاری، حدیث سُفَهَاءُ مَكَّةَ حَشْوُ الْجَنَّةِ) اس صورت میں نَقَشَ (ن) نَقْشًا کے معنی زیب و زینت کرنے کے ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ پہلے یہ طے کرلو کہ تخت تمہارا ہے بھی یا نہیں؟ پھر اس کی تزیین کرو، تاکہ محنت رائیگاں نہ جائے ۱۲

قولہ: اور درصورتیکہ احادیثِ اخفاء دوامِ اخفاء پر دال نہیں، اور آخری وقت میں بھی اخفاء پر کوئی حدیث دلالت نہیں کرتی تو سنتِ جہر ثابت رہی، اور چونکہ سنت میں احیاناً ترک بھی ہوتا ہے، اس لئے احادیث جہر کی احادیث اخفاء اور ترکِ جہر کی معارض نہ ہوئیں۔

بات میری زبان ان کی!

اقول: مجتہد صاحب! اس آپ کی تمام تقریر سے تو ہمارا مطلب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ سائل نے ہم سے فقط اخفائے آمین کا ثبوت طلب کیا تھا، سو اس کو آپ نے خود تسلیم کرلیا، چنانچہ اس دفعہ کے شروع میں آپ دوامِ جہر سے دست بردار ہو چکے، اور اب بھی آپ اخفاء فی الجملہ کے مُقِر ہو، اور احادیثِ جہر اور اخفاء کو آپ مُتعارض نہیں فرماتے، تو ثبوتِ اخفاء آپ کی زبان سے مکرّر ثابت ہوگیا، اور بروئے سوالِ سائل فقط اتنی ہی بات کی جواب دہی ہمارے ذمہ پر تھی، اور دوامِ اخفاء کے نہ ہم مدعی، نہ ہمارا مطلب اس پر موقوف، جو آپ خواہ مخواہ دلیل دوامِ اخفاء و نسخِ جہر طلب کرنے کو آمادہ ہوں، ہاں کج فہمی کا کچھ علاج نہیں۔

آمین بالجہر تعلیم کے لئے تھا

باقی آپ کا فعلِ جہر کو سنّیت پر محمول کرنا اور اخفاء کو بیانِ جواز پر سراسر تحکّم اور منہ زوری ہے ـــــــ اوّل تو یہ دعویٰ ہم بھی کرسکتے ہیں کہ اخفائے آمین سنّتِ مقصودہ ہے، اور چونکہ امرِ مسنون کے لئے ترک احیاناً ضرور چاہئے اس واسطے کبھی جہر بھی کرلیا ـــــــ دوسرے یہ کہ آپ کا تو یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے، اور ہمارا دعویٰ بدیں وجہ مُوَجّہ ہے کہ جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دربارۂ صلوٰۃ ظہر و عصر بہ نسبت بعض آیات، جہر منقول ہے، ایسے ہی احادیثِ جہر میں بہ نسبت آمین، جہر مروی معلوم ہوتا ہے، جیسا ان آیات میں ثبوتِ جہر ثابت ہوتا ہے، ایسا ہی آمین میں بھی فقط ثبوتِ جزئی مفہوم ہوتا ہے، پھر اس ترجیح بلا مُرَجّح کی کیا وجہ کہ صلوٰۃ ظہر و عصر میں تو اس جہر کو خلافِ اصل قرار دیا جائے، اور فقط تعلیم و تلقین پر محمول کیا جائے، اور آمین میں جہر کو اصل قرار دیا جائے، اور اخفاء کو بیانِ جواز کے نیچے داخل کیا جائے؟ اسبحان اللہ! دعویٰ بلا دلیل بھی آپ ہی کا حصہ ہے، اگر یہی اجتہاد ہے تو ضرور آپ صلوٰۃِ سِرّیہ میں بھی گاہے گاہے جہر کرتے ہوں گے، بلکہ جہر کو سنّتِ مقصودہ اور سِر کو بیانِ جواز پر حمل فرماتے ہوں گے۔

پھر تعجب ہے کہ ـــــــ ہم تو آپ پر لے دے کرنے سے رہے ـــــــ آپ اُلٹے ہم کو دھمکاتے ہیں، ہم تو بایں وجہ کہ اس قسم کے مسائل اختلافیہ میں ـــــــ کہ جس میں ہر جانب ایک جَمِّ غفیر اکابرِ دین کی رائے گئی ہو ـــــــ بولنا اور اپنی تحقیق کو قولِ فیصل سمجھنا اپنے حوصلہ

سے بڑھ کر باتیں کرنا ہے، کسی جانب پر عمل کرنے کو قابلِ ملامت اور طعن و تشنیع نہیں سمجھتے، مگر آپ کے فہم کے قربان! آپ دلائلِ ناقصہ غیر تامّہ سے بے سوچے سمجھے الزام دینا چاہتے ہو، خواہ وہ الزام لوٹ کر آپ ہی پر عائد ہو جائے۔

خلاصۂ بحث

بالجملہ نتیجہ تمام تقریرِ گذشتہ کا یہ نکلا کہ نفس آمین کہنے میں تو ہم اور آپ موافق، البتہ آپ ایک وصفِ زائد یعنی جہر کی سنّیت کے مُدّعی ہیں، اس لئے آپ کو چاہئے کہ ثبوتِ سنّیتِ جہر ایسی دلیل سے مدلّل کیجئے کہ اور جانب کا احتمال باقی نہ رہے، پھر ہم سے جواب طلب کیجئے۔

اور وہ احادیث کہ جن سے ثبوتِ جزئی آمین بالجہر معلوم ہوتا ہے آپ کے ثبوتِ مدعا کے لئے کافی نہیں، کیونکہ ان میں احتمال، بیانِ جواز و تعلیمِ[1] امت کی گنجائش ہے، چنانچہ صلوۃ ظہر و عصر میں جہرِ بعض آیات کو اسی تعلیم پر حمل کرتے ہیں۔

بروئے انصاف تو ہم کو آپ کے جواب میں احتمال جانبِ مُخالف ہی بتلا دینا کافی ہے، اور جب تک آپ اس احتمال کو رفع نہ کردیں ہمارے ذمہ جواب دینا لازمی نہیں، مگر استحساناً ہم نے اپنے مطلب کی تائید بھی بیان کردی ——— اوّل تو یہ کہ جیسا صلوٰۃ ظہر و عصر میں سر اصل ہے، اور فقط ثبوتِ جزئی جہرِ بعض آیات سے اس کی اصلیت میں کچھ فرق نہیں آتا، ایسا ہی آمین میں بھی اصل اخفاء ہے، اور فقط ثبوتِ جزئی جہر سے اصلیتِ اخفاء میں خلل نہیں آتا، کیونکہ وصفِ جہر ایک امرِ زائد ہے، بدون ثبوتِ قطعی سنّیتِ جہر، بیانِ جواز و تعلیم پر حمل کیا جاوے گا ——— دوسرے یہ کہ اصل دعا میں اخفاء ہے، چنانچہ آیتِ کریمہ اُدْعُوْا رَبَّکُمْ[2] تَضَرُّعًا وَّخُفْیَةً، و حدیث شریف[3] اِنَّکُمْ[4] لَا تَدْعُوْنَ اَصَمَّ

---

[1] جہراً آمین کہنا تعلیم کی غرض سے تھا، اس کی صریح روایت موجود ہے، جس کو محدث ابو بشر دُولابی نے "کتاب الاسماء والکنیٰ" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

فقال: آمین، یَمُدُّ بها صوته ما اُراه اِلّا لِیُعَلِّمَنَا.

حضرت وائلؓ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے آمین کہی، اور آمین کہتے وقت اپنی آواز کھینچی، جہاں تک میں سمجھتا ہوں آنحضور ﷺ کا مقصد ہمیں تعلیم دینا تھا۔

(کتاب الاسماء ص۱۹۷ ج۱ بحوالہ معارف السنن ص۴۰۶ ج۲)

اور طبرانی کی معجم کبیر میں حضرت وائلؓ کی حدیث میں تین بار آمین کہنے کا ذکر ہے، جس کا مطلب حافظ ابن حجرؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت وائلؓ نے صرف تین نمازوں میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زور سے آمین کہتے ہوئے سنا تھا، حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول شرحِ مواہب ص۱۳ ج۲ میں نقل کیا گیا ہے (معارف السنن ص۴۰۹ ج۲) ۱۲

[2] اپنے رب کو پکارو عاجزی کے ساتھ خُفیہ طور پر ۱۲

[3] بخاری شریف، کتاب الجہاد، باب ما یکرہ من رفع الصوت فی التکبیر ۱۲

[4] تم کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ۱۲۔

وَلَاغَائِبًا ـــ جو اسی جانب مشیر ہیں ــــــ آمین میں اخفاء اصل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ آمین بھی ایک دعا ہے، تو بنظرِ وجوہِ مذکورہ آپ خلافِ اصل کے مدعی ہیں، اس لئے اوّل ثبوتِ کامل لائیے، پھر ہم سے جواب طلب فرمائیے۔

دعا میں اصل اخفاء ہے

ہماری اس تقریر کے بعد یہ امر بھی ظاہر ہوگیا کہ آپ نے جو بہ نسبت حدیث شریف "اِنَّکُمْ لَاتَدْعُوْنَ اَصَمَّ وَلَاغَائِبًا"، تقریرِ طویل بے سوچے سمجھے بیان کی ہے بالکل لغو ہے، ہم نے کب یہ دعویٰ صراحۃً یا ضمناً کیا تھا کہ یہ حدیث دربارۂ آمین ہے، جو آپ نے بڑے زور شور سے حدیثِ مذکور کو من اوّلہ[1] الی آخرہٖ نقل فرمایا، اور لغات کی سند بیان کی، ہم نے تو فقط حدیث مذکور کو اتنی تائید کے لئے نقل کیا تھا کہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اَدْعِیَہ میں اخفاء اصل ہے ــــ چنانچہ لفظ "لَاتَدْعُوْنَ"، بشرطِ فہم اس پر شاہد[2] ہے، لیکن آپ کو تو اعتراض کرنے کا ازحد شوق ہے، آپ کی بلا سے صحیح ہو یا غلط ــــ اور یہی مطلب آیتِ مذکورہ کا ہے۔

سوچ سمجھ کر بات کیجئے

اب دیکھئے! یہ آپ کی فہم کا قصور ہے یا ہمارا؟ آپ ہم کو نصیحت فرماتے ہیں کہ سوچ سمجھ کر بات کیا کیجئے، خدا معلوم آپ کی مراد اس سوچنے سے کیا ہے؟ شاید یہ مراد ہو کہ جواب بہت عرصہ کے بعد دینا چاہئے، غلط ہو یا صحیح، چنانچہ آپ نے جواب ادلّہ میں اس پر عمل کیا ہے، مگر اہلِ فہم سے پوچھئے تو یہی کہیں گے کہ جواب صحیح دینا چاہئے، جلدی ہو سکے یا دیر میں، کیونکہ مطلب تو صحت سے ہے، بلکہ جلد ہو اور صحیح بھی ہو تو اور بھی عمدہ بات ہے، اور فقط دیر ہو اور جواب غلط دیا جائے، یہ اور بھی بُرا ہے، سو ادلّہ کاملہ کے دلائل کو تو دیکھئے! کتنے مُستحکم ہیں! اگرچہ بہت جلدی لکھی گئی، اور حضور کے دلائل کتنے پوچ ہیں! اگرچہ ایک مدت میں اختتام کو پہنچے، اس لئے عاقل کو چاہئے کہ صحیح بات منہ سے نکالے، یہ نہ چاہئے کہ ہر ایک امر کا جواب دینے کو مُستعِد ہو، اور غلط صحیح سے قطع نظر کرلے ؎

دہن[3] را بمسمار بر دوختن
بہ از گفتہ، وگفتہ را سوختن

---

[1] اول سے آخر تک ۱۲ [2] علامہ عینی رح نے شرح بخاری میں حدیث شریف کا خلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ بلند آواز سے ذکر کرنا اور دعا کرنا مکروہ ہے (عینی صہ $\frac{۲۴۴}{۱۴}$) ۱۲

[3] کیل سے منہ سی لینا بہتر ہے بولنے سے ٭ اور پھر بولے ہوئے کو خاکستر کر دینے سے!۱۲

۳

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مذاہب فقہاء ـــــ صحیح ابن خزیمہ کی روایت علی صدرہ کی سند کا حال ـــــ زیر ناف کی روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے؟ ـــــ احادیث تحت السرہ و فوق السرہ میں تعارض نہیں ـــــ توسع و تعمیم کا مطلب ـــــ توسع مسلّم تو سوال مہمل ـــــ قیاس سے ترجیح حدیث قوی ناسخ اور حدیث ضعیف منسوخ کب ہوتی ہے؟ (اہم بحث) ـــــ حدیث تحت السرہ اور اس کی صحت کا دعوی ـــــ علقمہ بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے ـــــ تقلید کس کی ممنوع ہے؟ ـــــ غیر مقلد بھی مقلد ہیں مگر کس کے؟ ـــــ ائمہ اربعہ کی تقلید بحیثیت مفسّر دین ہے ـــــ امام طحاوی کے قول کا مطلب ـــــ کلام طحاوی کے ایک اور معنی ـــــ آج کے مجتہد

۳

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مالکیہ کے نزدیک فرض نماز میں مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھ چھوڑ دیئے جائیں، باندھے نہ جائیں، باقی تینوں ائمہ کے نزدیک ہاتھ باندھنا مسنون ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک مردوں کے لئے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا سنّت ہے، اور عورتوں کے لئے سینہ پر، شوافع کے نزدیک سینہ کے نیچے، ناف کے اوپر ہاتھ باندھنا مستحب ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ سے تین[۳] روایتیں ہیں: ناف[۱] کے نیچے، ناف[۲] کے اوپر، اور دونوں[۳] جگہ باندھنے کی گنجائش ہے، البتہ متون میں جو قول لیا گیا ہے وہ ناف کے نیچے باندھنے کا ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ ہاتھ باندھنے کے سلسلہ میں تو صحیح روایات موجود ہیں، مگر ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ اس سلسلہ میں کوئی صحیح مرفوع روایت نہیں ہے، سینہ پر ہاتھ باندھنے کی سب سے اچھی روایت وہ ہے جو صحیح ابن خزیمہ (ص ۲۴۳ ج ۱) میں اس طرح ہے۔

۴۷۹ أَخْبَرَنَا أبو طاهر، نا أبو بكر، نا أبو موسى، نا مُؤَمَّلٌ، نا سفيان عن عاصم بن كُلَيْب، عن أبيه، عن وائل بن حُجْرٍ قال: صَلَّيْتُ مَعَ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنٰى على يَدِهِ الْيُسْرٰى، عَلٰى صَدْرِهِ.

مگر علّامہ ابنُ القیّم نے "إعلامُ الموقّعین" (ص ۹ ج ۲ مثال ۶۳) میں لکھا ہے کہ "عَلٰى صَدْرِهِ" کی زیادتی صرف مُؤَمَّل (بروزن مُحَمَّد) بن اسماعیل کی

روایت میں ہے، کسی اور روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے، جبکہ اس روایت کو حضرت وائل رضؓ سے کُلَیب کے علاوہ حضرت وائل رضؓ کے دونوں صاحب زادے عَلْقَمہ اور عبد الجبّار بھی روایت کرتے ہیں، اور عاصم سے سفیان ثوری کے علاوہ زائدہ، عبدالواحد، زُہَیْر بن معاویہ، شُعْبہ، بِشْر بن المُفَضَّل، عبداللہ بن ادریس بھی روایت کرتے ہیں، اور سفیان ثوری سے مُؤَمَّل کے علاوہ عبداللہ بن الولید بھی یہ حدیث روایت کرتے ہیں، مگر کسی کی روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے، صرف مُؤَمَّل کی روایت میں یہ زیادتی ہے، اور مُؤَمَّل کو امام بخاریؒ نے "منکر الحدیث" کہا ہے، امام بخاری علیہ الرحمۃ جرح میں بہت ہلکے الفاظ استعمال کرتے تھے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ امام بخاری جس راوی کے بارے میں مُنْكَرُ الْحَدِيث کہہ دیں، اس سے روایت جائز ہی نہیں ہے، اور متعدد حضرات نے اُن کو "کثیر الخطا" کہا ہے[1]، اور اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ انھوں نے اپنی کتابیں دفن کردی تھیں، اور یادداشت سے روایتیں بیان کرتے تھے، جس کی وجہ سے ان کی روایتوں میں بہت زیادہ غلطیاں پیدا ہوگئیں۔

نوٹ: اس روایت کو حضرت وائل رضؓ سے ان کی اہلیہ اُمّ یحییٰ، پھر ان سے ان کے لڑکے عبدالجبار، پھر ان سے ان کے لڑکے سعید بن عبدالجبار، پھر اُن سے ان کے بھتیجے محمد بن حُجر بن عبدالجبار بھی روایت کرتے ہیں، یہ سند بیہقی میں ہے، مگر چونکہ محمد کی اپنے چچا سے روایتیں منکر ہوتی ہیں، اور اُمّ یحییٰ مجہول ہیں، اس لئے یہ روایت متابعت کے قابل بھی نہیں ہے۔

اور زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی مرفوع روایت وہ ہے جو مُصَنَّف ابن ابی شَیْبہ سے نقل کی جاتی ہے، مگر مُصَنَّف کے مطبوعہ نسخہ میں اس روایت میں "تحتَ السُّرَّة" کا لفظ نہیں ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ کسی کارستانی کے نتیجہ میں مُصَنَّف کی روایت سے یہ لفظ غائب ہوا ہے، کیونکہ بعض معتمد حضرات نے مُصَنَّف میں اس لفظ کو دیکھا ہے[2] —— اور یہ بھی ممکن ہے کہ

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے الجوہر النقی علی سنن البیہقی ص ۳۰ ج ۲، بذل المجہود ص ۲۶ ج ۲ مطبوعہ سہارنپور ۱۲

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ص ۲۳ ج ۲ مطبوعہ سہارنپور) ۱۲

ناقلِ اول سے تسامح ہوا ہو، کیونکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں یکے بعد دیگرے حضرت وکیعؒ کی دو روایتیں اس طرح درج ہیں:

حدثنا وکیع، عن موسی بن عُمَیر، عن علقمة بن وائل بن حُجر، عن ابیهٖ قال: رَأیتُ النبیَّ صلی الله علیه وسلم وَضَعَ یمینَهٗ علی شمالِهٖ فی الصلوٰة

حدثنا وکیع، عن ربیع، عن ابی مَعشَر، عن ابراهیم، قال: یَضَعُ یمینَهٗ علیٰ شمالِهٖ فی الصلوٰة تحتَ السُّرَّة (ص ج ۳۹۰/۱ مطبوعہ سلفیہ بمبئی سنہ ۱۳۹۹ھ)

چونکہ پہلی حدیث کے بعد متصلاً حضرت وکیع کی دوسری روایت بیان کی گئی ہے، جو حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا قول ہے، اور اس میں "تحتَ السُّرَّة" کا لفظ ہے، اس لئے بہت ممکن ہے کہ ناقلِ اول کی نظر چوک گئی ہو، اور بجائے پہلے متن کے دوسرا متن نقل ہو گیا ہو اور پھر نقل در نقل چلتی رہی ہو۔

خلاصہ یہ کہ محلِ وضع کے سلسلہ میں کوئی مرفوع روایت ثابت نہیں ہے اس لئے مسئلہ کا مدار اقوالِ صحابہ وتابعین اور قیاس پر ہے، چنانچہ دُرِّ مختار میں کوئی مرفوع حدیث دلیل میں ذکر نہیں کی ہے، بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول دلیل میں پیش کیا ہے، اور فتح القدیر میں قیاس سے ترجیح دی ہے، فرماتے ہیں:

فصار الثابت هو وضع الیُمنیٰ علی الیُسریٰ، وکونه تحتَ السُّرَّةِ أوِ الصَّدرِ — کما قال الشافعی — لَمْ یثبُتْ فیه حدیثٌ یُوجِبُ العملَ، فیُحالُ علی المعهود من وضعها حالَ قَصدِ التعظیم فی القیام، والمعهودُ فی المشاهد منه تحت السُّرَّة

(فتح القدیر ص ۲۴۹/ج۱)

روایات سے دائیں ہاتھ کا بائیں ہاتھ پر رکھنا ثابت ہے، رہا ناف کے نیچے ہونا، یا سینہ کے نیچے ہونا — جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے — تو اس سلسلہ میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں ہے جس پر عمل واجب ہو، پس یہ دیکھا جائے گا کہ کھڑے ہو کر کسی کی تعظیم کی جائے تو ہاتھ کہاں رکھے جاتے ہیں؟ اسی سے مسئلہ طے کیا جائے گا، اور ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ ناف کے نیچے ہاتھ رکھ کر تعظیم کی جاتی ہے (پس یہی اولیٰ ہوگا)

دفعہ سوم

قولہ: آپ ہر سوال کے جواب میں فقط ایک بات فرماتے ہیں، اور بار بار مکرر سہ کرر یہی عبارت لاتے ہیں۔

عین خوبی کی بات **اَقُولُ:** آپ بھی ہر دفعہ میں اُسی کا جواب دینے کو مُستعد ہوتے ہیں، مگر افسوس حضور سے جواب نہیں ہو سکتا، مجتہد صاحب! ایک قاعدہ ایسا بیان کر دینا کہ سب جگہ کارآمد ہو، اور مخالف کو ساکت کر دے عین خوبی کی بات ہے، نہ جائے طعن، البتہ قابلِ طعن وملامت تو یہ امر ہے کہ ایک بات کا مکرر سہ کرر جواب دے، اور پورا نہ ہونے پائے، بلکہ اُلٹا آپ ہی مُلزم بننا پڑے، چنانچہ دونوں دفعہ سابقہ میں ثابت ہو چکا، اور اس دفعہ میں بھی ان شاء اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جائے گا۔

* * *

قولہ: مجھ کو آپ کی اس بات پر ایک حکایت[1] یاد آئی، جو کسی ظریف نے آپ جیسے پر فرمائی ہے۔

ایک حکایت **اَقُولُ:** مجھ کو بھی آپ کے اس اعتراض کرنے پر ایک حکایت مطابق حال جناب یاد آئی منقول ہے کہ نواب سعادت علی خاں نے ایک مجتہد شیعی مذہب سے کہ اُن کا نام دلدار علی تھا، یہ استفسار کیا کہ کلامُ اللہ کے بے اصل اور مُحرَّف ہونے کی ـــــ جس کے حضراتِ شیعہ قائل ہیں ـــــ کیا دلیل ہے؟ مجتہد صاحب نے فرمایا کہ دلائل تو بہت ہیں، مگر عمدہ دلیل یہ ہے کہ کلام اللہ موجود فی زماننا میں اکثر آیات واحکام ودلائل مکرر سہ کرر مذکور ہیں، اور ایک امر کو مکرر سہ کرر بیان کرنا خلافِ شانِ خداوندی ہے۔

نواب سعادت علی خاں نے کہا کہ آپ کا یہ ارشاد قابلِ تسلیم نہیں، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان اَشرفُ المخلوقات ہے، باوجود اس کے ہاتھ پاؤں، چشم وگوش وغیرہ اعضاء مکرر اس میں موجود ہیں، اور اس تکرار کو موجبِ نقص کوئی نہیں کہتا، اور مخالفِ شانِ خداوندی کوئی نہیں سمجھتا، یہ سن کر مجتہد صاحب خاموش ہو رہے، ـــــ بعینہٖ ایسا ہی اعتراض آپ کا ہے، کیوں نہ ہو؟ آخر آپ بھی تو اسی صدی کے مجتہد ہیں، یوں فرقِ مراتب ہوا ہی کرتا ہے ؎

---

[1] وہی طوطے کی "دریں چہ شک" والی مشہور حکایت لکھی ہے ۱۲

تفاوت قامتِ یار اور قیامت میں ہے کیا مومنؔ وُہی فتنہ ہے، لیکن یاں ذرا سانچے میں ڈھلتا ہے

قصّے اِدھر اُدھر کے! اس کے بعد جو آپ نے حدیث وائلؓ[1] بن حجرؓ، ابن خُزَیمہ و ابو داؤد و نسائی کے حوالہ سے نقل کی ہے، آپ کی خوش فہمی پر گواہ عادل ہے، ہم آپ سے بار بار عرض کئے جاتے ہیں کہ ہم جس بات کے مُنکر ہیں اُس کو ثابت کیجئے، اِدھر اُدھر کے قصّوں سے کیا مطلب؟ آپ تو ادلّۂ کاملہ کا جواب لکھتے ہیں، اس کی عبارت کو تو دیکھ لیا کیجئے، تاکہ سوال وجواب میں مطابقت تو رہے، سوال دیگر جواب دیگر تو نہ ہو۔

مُبحَث[2] سے گریز دیکھئے! ہم نے آپ سے وہ حدیث طلب کی تھی کہ جس سے زیر ناف کے سوائے اور کسی مقام پر ہاتھ باندھنے کا ثبوت دائمی ہوتا ہو، یا توسّع و تعمیم نکلتی ہو، اور بلکہ یہ بھی صراحۃً لکھ دیا تھا کہ اگر آپ کے پاس کوئی حدیث سوائے زیر ناف اور کہیں ہاتھ باندھنے کی ہے، تو بعد تسلیم صحت واتفاق صحت جو آپ کے یہاں عمل کے لئے شرط ہے، اس بات کو اوّل ثابت فرمائیے کہ وہ حدیث، احادیثِ زیر ناف ہاتھ باندھنے کی نسبت کیونکر معارض ہے؟ جو متروک[3] ہو جائیں۔

---

[1] حضرت وائلؓ کی وہ حدیث جس میں "عَلٰی صَدْرِہٖ" کا لفظ ہے، صرف صحیح ابن خُزَیمہ میں ہے، وُہی حدیث ابوداؤد شریف ص۱۰۵ ج۱ بابُ رفع الیدین، کتاب استفتاح الصلوٰۃ میں بھی ہے، اور نسائی شریف ص۱۴۱ ج۱ بابُ موضع الیمین مِنَ الشمال فی الصلوٰۃ، کتاب الافتتاح میں بھی ہے، مگر دونوں میں عَلٰی صَدْرِہٖ کا لفظ نہیں ہے، اور صحیح ابن خُزَیمہ برائے نام "صحیح" ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح المغیث، اور الاَجْوِبَۃ الفاضلۃ مع تعلیق شیخ ابوغدہ ص۱۲۵ ۱۲

[2] حضرت قدس سرہ نے ادلّۂ کاملہ میں سائل سے اوّلاً دو باتوں میں سے کسی ایک بات کو ثابت کرنے کا مطالبہ کیا تھا ۱ یا تو وہ زیر ناف کے علاوہ کسی اور جگہ ہاتھ باندھنے کا دوام ثابت کرے، جبھی زیر ناف ہاتھ باندھنے کی سنّیت کی نفی ہوسکتی ہے، مگر یہ بات قیامت تک ثابت نہیں ہوسکتی، ۲ یا توسّع اور تعمیم ثابت کرے یعنی کوئی خاص ایسی حدیث پیش کرے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ خواہ زیر ناف ہاتھ باندھو یا زیر صدر، دونوں طرح اختیار ہے تو احناف کی زیر ناف ہاتھ باندھنے کی تخصیص غلط ہو جائے گی مگر ایسی کوئی حدیث نہیں ہے —— پھر حضرت قدس سرہ نے سائل سے دو اور باتوں کا مطالبہ کیا تھا کہ وہ ۱ پہلے علی صدرہ کی روایت کی صحت ثابت کرے، کیونکہ وہ صحت کا مدعی ہے ۲ پھر اس روایت میں اور تحت السرہ کی روایات میں تعارض حقیقی ثابت کرے، تب کہیں ترجیح کا نمبر آتا ہے، مگر یہ دونوں باتیں بھی سائل کے بس سے باہر تھیں اس لئے صاحب مصباح نے مبحث سے گریز کرتے ہوئے ایک اور قسم کے توسّع اور تعمیم کا اقرار کیا کہ علی صدرہ کی روایت تو صحیح ہے ہی تحت السرہ کی روایت کو بھی خصم صحیح کہتا ہے، پس دونوں پر عمل درست ہے حضرت قدس سرہٗ نے اس کے اس اقرار سے بحث میں فائدہ اٹھایا ہے ۱۲

[3] یعنی احادیث تحت السرہ متروک ہوجائیں ۱۲

مگر آفریں باد! کہ آپ نے ان تمام امور و مطالبات سے قطع نظر فرما کر طولِ لاطائل شروع کر دیا، بروئے عقل و انصاف تو آپ کو یا تو وہ احادیث جو ثبوتِ دائمی تحت السُّرۃ کے خلاف پر دال ہیں، یا توسُّع و تعمیم ان سے نکلتا ہو، پیش کرنی تھیں، ورنہ جو ہم نے آپ سے مطالبات کئے تھے ان کا بے جا ہونا مدلل بیان کیا ہوتا، نہ یہ کہ ان تمام امور سے اعراض فرما کر جس امر کے ہم خود قائل ہیں، بلکہ کوئی بھی منکر نہیں، ثابت کرنے بیٹھ گئے، آپ نے جو حدیث بڑے زور و شور سے نقل فرمائی ہے[1]، نہ ثبوتِ دائمی غیر زیرِ ناف پر دال، نہ اس سے توسُّع و تعمیم نکلی، نہ حدیث تحت السرہ کے خلاف و معارض، پھر خدا معلوم ہمارے مقابلہ میں کیوں پیش کی جاتی ہے؟ آپ تو ہم کو اس حدیث کے بھروسے پر علماء سے شرماتے[2] تھے، آپ کو عقل و حیا ہو تو آپ کو تمام اہلِ عقل سے شرمانا اور ان کے روبرو نادم ہونا چاہئے، فَضْلًا عن العلماء و الفضلاء!

علیٰ ھٰذا القیاس آپ کا یہ حوالہ بھی —— سفر السعادت میں ہے: "دستِ راست بر دستِ چپ نہادے، برابر سینہ در صحیحِ ابنِ خُزَیمہ ہم چنیں ثابت شدہ انتہی" —— مثل حوالہ سابق آپ کے مفید نہیں، چنانچہ ظاہر ہے۔

قولہ: اب جن احادیث سے رکھنا ہاتھوں کا زیرِ ناف ثابت ہوگا جب تک بہ تصحیح محدثین صحیح نہ ہوں گی، معارض اس حدیث کے نہیں ہو سکتیں، بلکہ ترجیح اسی حدیثِ صحیح کو رہے گی، کما تقرر فی الاصول و سیاق۔

احادیث تحت السُّرہ و فوق السُّرہ میں تعارض نہیں

اقول: مجتہد صاحب! معارضہ کا کون قائل ہے؟ جو آپ تعارض رفع کرنے کے درپے ہیں، باقی آپ کا یہ کہنا کہ —— "احادیث تحت السُّرہ کا ثبوت جب تک احادیثِ صحاح سے نہ ہوگا، ترجیح اسی حدیث کو رہے گی" —— جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ احادیث تحت السُّرہ و فوق السُّرہ کو معارض مانا جائے، اور اگر کوئی اس باب میں توسُّع و تعمیم کا قائل ہو، جیسا بعد فراغ نماز داہنی یا بائیں جانب پھر کر بیٹھ جانے میں احادیث[3] مروی ہیں، اور سب نے اس کو توسُّع اور تعمیم پر حمل کیا ہے، اور چنانچہ امام احمد[4]

---

[1] یعنی صحیح ابن خزیمہ والی روایت ۱۲ [2] شرمانا، شرمندہ کرنا، ذلیل کرنا ۱۲

[3] حدیثوں کے لئے دیکھئے ابن ماجہ شریف، باب الانصراف من الصلوۃ، کتاب اقامۃ الصلوۃ ص۳۰ ج۱ مصری ۱۲

[4] امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت ان کے مذہب کی معتبر کتاب مُغْنی ابن قُدامہ ص۵۱۵ ج۱ میں ہے کہ (باقی ص۹۹ پر)

وبعض[1] محققینِ متاخرین ہاتھ باندھنے میں بھی تعمیم ہی کے قائل ہوئے ہیں، تو پھر فرمائیے یہ آپ کی ترجیح کہاں جائے گی؟ کیونکہ اس صورت میں دونوں حدیثیں معمول بہ رہیں گی، ایک پر عمل کرنا اور دوسری کو ترک کرنا غلط ہو جائے گا، باقی احادیث زیرِ ناف کی صحت وعدمِ صحت کا حال جب آپ تحریر فرمائیں گے[2] جب ہی ہم بھی کچھ عرض کریں گے، اور آپ کی حدیث دانی کی داد دیں گے۔

* * *

قولہ: اور اگر بالفرض آپ تصحیح بھی ان احادیث کی بحیلہ وحوالہ مُلّا ہاشم سندی وملّا قائم سندی فرمائیں گے، تو بھی ہمارا مطلب یعنی توسّع وتعمیم جس کی نسبت آپ احادیث طلب فرماتے ہیں حاصل ہے۔

توسّع وتعمیم کا مطلب

اقول: توسّع وتعمیم تو آپ کیا خاک ثابت کریں گے؟ کیونکہ ہم نے احادیث ثبوتِ توسّع وتعمیم طلب کی تھی، تو یہ مطلب تھا کہ کوئی حدیثِ خاص جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ ہاتھ زیرِ ناف باندھو، یا زیرِ صدر باندھو دونوں طرح اختیار[3] ہے، اگر ہو تو لائیے، اور دس ۱۰ کی جگہ بیس ۲۰ لے جائیے، ورنہ پھر زبان نہ ہلائیے ـــــــ اور آپ نے جو توسّع ثابت کیا ہے، اس کے تو ہم خود قائل ہیں، عبارتِ ادلۂ کاملہ کو ملاحظہ فرمالیجئے، بلکہ ہم ابھی بیان کرچکے ہیں، سو ثبوتِ توسّع وتعمیم جو آپ نے کیا ہے، ہم اس کے منکر نہیں، اور جس

(بقیہ ص۹۸ کا) انہ مخیّرٌ فی ذلك، لان الجمیع مروی، والامر فی ذلك واسعٌ ـــ آدمی کو دونوں جگہ ہاتھ باندھنے کا اختیار ہے، کیونکہ دونوں جگہ ہاتھ باندھنا مروی ہے اور اس معاملہ میں گنجائش ہے

[1] بعض محققینِ متاخرین مثلاً حضرتِ اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ کی بھی یہی رائے ہے، فتاویٰ رشیدیہ ص۲۶۴ میں ہے کہ: "فوقِ ناف وزیرِ ناف دونوں طرح ہاتھ باندھنا، اگر از روئے دیانت ہے تو جائز ہے، اور اگر ہوائے نفسانی سے کرے گا تو ناجائز ہے ـــــــ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہٗ کی بھی یہی رائے ہے، مُصفّٰی ج۱ ص۱۰۳ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "جمہورِ علماء بوضع یُمنیٰ علی الیُسریٰ قائل اند، بعض اختلاف کردند، شافعی فوقِ ناف می نہد، وابوحنیفہ زیرِ ناف، وایں ہمہ واسع وجائز است" ـــــــ اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ بھی مدارج النبوۃ میں توسّع کے قائل ہیں (بحوالہ سوال فتاویٰ رشیدیہ ص۲۶۴) ۱۲ [2] یہ بحث آگے آرہی ہے۔

[3] جس طرح انصراف عن الصلوۃ کے بارے میں تعمیم کی حدیث ابن ماجہ ج۱ ص۳۰ میں موجود ہے حضرت ہُلب فرماتے ہیں کہ اَمَّنَا النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم، فکان ینصرف عن جانبیہ جمیعًا (آنحضورؐ ہمیں نماز پڑھاتے تھے تو دونوں ہی جانب سے مڑتے تھے) ۱۲

توسّع کے ہم منکر تھے، اور طالب تھے وہ آپ نے ثابت نہیں کیا، اس لیے ہم کو تو کچھ دقت نہ ہوئی، پُر توسُّع وتعمیم مُثبتۂ جناب، آپ کے قبلۂ ارشاد محمد حسین صاحب کو البتہ مُضر ہے، کیونکہ حضرت سائل نے تو ہم سے فقط زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا ہے، سو بحمد اللہ آپ کے اقرارِ توسُّع سے وہ ثابت ہوگیا، آپ تو ہمارے ہی مؤید بن گئے، وَالْفَضْلُ[1] مَاشَهِدَتْ بِهِ الْأَعْدَاءُ!

مجتہد صاحب! انصاف سے دیکھئے کہ جس قدر جس امر کا ثبوت مسائلِ ثلٰثہ ــــــ یعنی رفع یدین اور خفیہ آمین کہنے اور زیرِ ناف ہاتھ باندھنے ــــــ میں سے حضرت سائل نے ہم سے طلب کیا تھا، اور ہمارے ذمّہ سے بروئے انصاف جس قدر اس کا جواب دینا کافی ہوسکتا تھا، اس کو آپ ہر مسئلہ میں اپنی زبان وقلم سے تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، چنانچہ ناظرینِ اوراق پر یہ امر ظاہر ہے، اور اگرچہ آپنے عبارتِ ادلّۂ کاملہ پر بے سوچے سمجھے اعتراض کئے ہیں، چنانچہ ہم نے سب جگہ آپ کی غلطی ظاہر کرکے دِکھلادی ہے، لیکن اصل مطلب کو ہر جگہ اب تک آپ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، وھو المطلوب! مولوی محمد حسین کو آپ جیسا دشمن، دوست نُما کوئی نہ ملا ہوگا ؎

آنچہ[2] بفیضے نظرِ دوست کرد
حیف کہ آن دشمنِ جانی کند

* * *

قولہ: اور باوجود توفیق اور امکانِ جمع کے بطور توسّع اور تعمیم کے قولِ نسخ باطل ہوگا۔

خوش فہمی!!

اقول: افسوس! صد افسوس!! دعوے اجتہاد اور اس قدر بے سروپا باتیں! مجتہد صاحب! کہئے تو سہی نسخ کا کون قائل ہے؟ جو آپ اس کے بطلان کے درپے ہیں، عبارتِ ادلّۂ کاملہ کو ــــــ جس کے جواب لکھنے کا حضور خیالِ[3] خام پکا رہے ہیں ــــــ ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے اشارۃً یا صراحۃً کہیں بھی نسخ کے دعوے کی بو آتی ہے؟ بلکہ حضرتِ سائل نے جو ہم سے زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا تھا، اس کے جواب کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ احادیث جو زیرِ ناف ہاتھ باندھنے پر دال ہیں، ان کے مقابلہ میں آپ وہ احادیث لائیے کہ جو تحت السُرہ ہاتھ باندھنے کی ناسخ اور مُبطِل ہوں، آپ نے حسبُ العادت سوالِ سائل وجوابِ مجیب سے

---

[1] یہ عربی محاورہ ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ بڑائی وہ ہے جس کی مخالفین گواہی دیں ــــــ اور مطلب یہ ہے کہ جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے ۱۲ [2] جو کچھ ایک فیضانِ نظر سے دوست نے کیا؛ افسوس کہ وہی جانی دشمن نے کیا ۱۲

[3] خیالِ خام: کچا خیال، وہ خیال جس کے پورا ہونے کی امید نہ ہو ۱۲

قطع نظر فرما کر الٹا ہم کو مدعیٔ نسخ قرار دیا، خوش فہمی اسی کا نام ہے!

توسّع مسلّم تو سوال مہمل

مع ہٰذا جب آپ توسّع و تعمیم کو تسلیم کر چکے، اور زیرِ ناف اور زیرِ صدر دونوں جگہ ہاتھ باندھنا آپ کے نزدیک صحیح و درست ہوا، تو اب ذرا قبلہ ارشاد مجتہد العصر محمد حسین صاحب سے پوچھئے کہ انھوں نے ہم سے جو زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کا سوال کیا تھا، یہ کیا مہمل سوال تھا! اگر پوچھنا تھا تو زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی تعیین ہی کو پوچھنا تھا۔

سائل بھی جواب دے

الغرض حضرت سائل نے جو ہم سے سوال کیا تھا، اس کا جواب تو آپ نے ہی مکرّر سکرّر تسلیم کر لیا، متنازع فیہ ہم میں اور آپ میں فقط یہ امر باقی رہا کہ آپ تعیین زیرِ ناف کو اچھا نہیں سمجھتے، بلکہ تحت السرہ و فوق السرہ دونوں کو مُساوی قرار دیتے ہو، اور ہم تحت السرہ کو اولیٰ سمجھتے ہیں، سو بروئے انصاف اس کی جواب دہی جیسی ہمارے ذمّہ ہے ویسی ہی جمیع غیر مقلدین خصوصاً حضرتِ سائل کے ذمّہ ہے، کیونکہ وہ بھی فوق السرہ کی تعیین کے قائل ہیں۔ اور یہ آپ کی تعمیم کے مُنافی ہے، لیکن استحساناً ہم تو ساتھ کے ساتھ اس قصّہ کو بھی طے کرتے ہیں، آپ کو اختیار ہے غیر مقلدین سے جواب طلب فرمائیے یا نہیں۔

قیاس سے ترجیح

مجتہد صاحب! ہم تو اس اختلاف کو کچھ اختلاف نہیں سمجھتے، کیونکہ ہم بھی اس بات کے قائل ہیں کہ فوق السرہ و تحت السرہ دونوں کے ثبوت میں احادیث متساویۃ الاقدام[1] موجود ہیں، کسی نے تحت السرہ کو، کسی نے فوق السرہ کو اولیٰ سمجھ کر معمول بہ ٹھہرا لیا، خواہ وہ اولویت قوتِ سند و کثرتِ رُوات کی وجہ سے ہو، خواہ اور قرائن خارجیہ کی وجہ سے، اور یہ قاعدۂ اصول آپ کو بھی شاید معلوم ہو کہ جب حدیثیں متعارض ہوں، اور نسخ وغیرہ وہاں کچھ نہ ہو سکے، تو اس وقت قیاس کے ذریعہ سے احد الحدیثین کو حدیثِ ثانی پر ترجیح دے لیا کرتے ہیں، اور معمول بہ ٹھہرا لیتے ہیں، اور اس ترجیح کے لئے ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسا کہ آپ نے غلط فہمی کی وجہ سے تعیین و ترجیح زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کے بھروسے پر اس کو ناسخ قرار دے لیا، اور نسخ کے بطلان کو ثابت فرمانے لگے، چنانچہ اسی کے قریب قریب امام[2] ابن ہمام و امام ترمذی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔

---

[1] متساویۃ الاقدام: پیروں کی طرح ایک دوسرے کے برابر ۱۲ [2] امام ابن ہمام رحمہ اللہ کی عبارت اس دفع کی تمہید میں نقل کی جا چکی ہے، اور امام ترمذی تحریر فرماتے ہیں: ورأی بعضہم ان یضعہما فوق السرۃ ورأی بعضہم ان یضعہما تحت السرۃ، وکلّ ذٰلک واسع عندہم (ترمذی شریف ص ۳۴/ج۱) ۱۲

آپ کی عنایتوں کا ثمرہ

اب انصاف کیجئے کہ ہمارے مدعا پر تو کچھ بھی اعتراض نہیں ہوتا، البتہ اول تو حضرتِ سائل کا سوال مہمل بے محل ہے، اس کے بعد آپ کا تعمیم وتعیین میں یہ جھگڑا کرنا، اور ہمارے مدعا کو نسخ پر موقوف سمجھنا خلافِ عقل ہے، اور اس قسم کے اختلافاتِ جزئیہ کو اتنا بڑھانا، اور اس کی تحقیق میں طولِ لاطائل کرنا، انہی لوگوں کا کام ہے کہ جن کو فہم وعقل خداداد سے بہرہ[1] نہ ہو، اور ہم تو اس قسم کے اختلاف میں اصرار وجدوجہد[2] کرنا فضول سمجھتے ہیں، جو کچھ ہم نے لکھا یہ بھی آپ کی عنایتوں کا ثمرہ ہے۔

* * *

قولہ: اور عمل بالحدیث کے واسطے صحت واتفاق صحت اس کی کا ہمارے نزدیک ہرگز شرط نہیں، حدیثِ حسن بھی قابلِ احتجاج ہے کما تقرّر فی الاصول، البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حدیث صحیح متفق علیہ کے اسقاط، اور رد ونسخ کے واسطے شرط ہے کہ حدیث معارض وناسخ اس کی صحیح متفق علیہ یا مُساوی فی الرتبہ ہو۔

حدیث قوی ناسخ اور حدیث ضعیف منسوخ کب ہوتی ہے؟

اقول: جنابِ عالی! خیالِ نسخ وتعارض کو دل سے دور رکھئے، حدیثِ قوی کا حدیث ضعیف کے لئے ناسخ ہونا، اور ضعیف کا منسوخ ہونا، یہ قاعدۂ کلیہ درصورتِ اتحادِ زمانی[3] ہے، اور جس صورت میں حدیثِ ضعیف مؤخر ہو تو یہ قاعدہ وہاں کار آمد نہیں، کیونکہ وہاں تعارض ہی نہیں، اس بحث کو کسی قدر تفصیل سے دفعۂ اول میں ہم بیان کر چکے ہیں[4]۔

---

[1] بہرہ: حصہ ۱۲ [2] جِد (جیم کے زیر کے ساتھ): کوشش سعی ـــــــ جُہد (جیم کے پیش کے ساتھ) کے بھی یہی معنی ہیں ۱۲

[3] یعنی اس صورت میں ہے کہ ناسخ ومنسوخ دونوں حکم ایک زمانہ کے ہوں ـــــــ یہاں یہ بات جان لینی چاہئے کہ ناسخ ومنسوخ میں حقیقۃً اتحادِ زمانی نہیں ہو سکتا، البتہ تاریخ نسخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں ناسخ ومنسوخ کو ایک ہی زمانہ کا تصور کیا جاتا ہے پھر قوتِ سند کا لحاظ کر کے قوی کو ناسخ اور ضعیف کو منسوخ قرار دے کر تعارض ختم کیا جاتا ہے ۱۲

[4] تعارض کی تعریف یہ ہے: تقابلُ الحجّتَین علی السواء، لامزیّۃَ لاحدِ ھما (منار، فصل فی المعارضۃ) ایسی دو دلیلوں کا راست ٹکراؤ جن میں سے کسی کو کسی پر فوقیت حاصل نہ ہو، پس مفسّر اور محکم میں اور عبارت النص اور اشارۃ النص میں حقیقی تعارض نہیں ہو سکتا، صرف صوری تعارض ہوگا، کیونکہ ایک کو دوسرے پر باعتبارِ وصف برتری حاصل ہے، اسی طرح خاص اور عام مخصوص منہ البعض میں بھی تعارض نہیں ہو سکتا، (باقی صفحہ ۱۰۳ پر)

سواول آپ اس امر کو ثابت کیجئے کہ احادیثِ مختلفہ مذکورۂ ابحاثِ بالا میں تعارضِ حقیقی ہے، اس کے بعد اس قاعدہ کا استعمال کیجئے، اور قطع نظر اس سے اگر یہ ارشادِ حضور مُسلّم بھی رکھا جائے تو پہلے اپنے قبلۂ ارشاد سے کہئے کہ ان کو چاہئے تھا کہ اپنے ثبوتِ مدعا کے لئے ہر مسئلہ میں مسائل عشرہ سے احادیثِ صحیحہ متفق علیہا جو اُن کے مدعا کے لئے نصوصِ صحیحہ قطعی الدلالۃ ہوں تو پیش کرنی تھیں، اور پھر اُن کے مقابلہ میں ویسی ہی، یا اُن سے بڑھ کر احادیث ہم سے طلب کی ہوتیں، یہ عجیب بات ہے کہ اپنے دلائل کو تو چھپا رکھا، اور اوروں پر یہ تقاضا کہ ہمارے دلائل سے بڑھ کر اپنے ثبوتِ مدعا کے لئے دلائل لاؤ۔

اس کے بعد جو آپ نے تعارض کی شرط کے ثبوت کے لئے عبارت ”تلویح“ نقل فرمائی ہے، ایک امرِ لغو ہے، طولِ لاطائل کا آپ کو شوق ہے، اجی صاحب! مطلب کی باتیں کیجئے، اس شرط میں ہم کب کلام کرتے ہیں، نہ ہمارے مدعا کو اس سے کچھ علاقہ، بلکہ ہم سرے سے ان احادیث میں تعارض کے قائل ہی نہیں، چنانچہ دفعاتِ سابقہ میں اور نیز اس دفعہ میں بھی ہم بیان کر چکے ہیں، آپ مدعیِ تعارض ہیں، احادیث مذکورہ دفعاتِ بالا میں تعارض ثابت کیجئے، مگر یہ خوب یاد رکھئے کہ تعارضِ حقیقی کے لئے اتحادِ زمانی بھی شرط ہے، چنانچہ سب پر روشن ہے، اگر ہم کو بھی

(بقیہ حاشیہ ص۱۰۲ کا) کیونکہ ایک کو دوسرے پر باعتبارِ ذات برتری حاصل ہے۔

اور تعارضِ حقیقی کے لئے شرط، مکان و زمان کا اتحاد اور حکم کا اختلاف ہے پس نکاح سے بیوی کا حلال ہونا اور ساس کا حرام ہونا، تعارض نہیں ہے، کیونکہ محل (مکان) مختلف ہے، اسی طرح شراب ابتدائے اسلام میں حلال تھی، پھر حرام ہوگئی، یہ بھی تعارض نہیں ہے، کیونکہ زمانہ ایک نہیں ہے، اسی طرح حکم میں تضاد نہ ہو تو بھی تعارض نہیں ہوگا۔

اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوالِ صحابہ یا قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

الغرض زمانہ ایک نہ ہو تو تعارض ہی نہیں ہوتا، اور ترجیح کے لئے قوتِ اسناد کی بھی ضرورت نہیں رہتی، دفعۂ اول میں یہ بحث آئی ہے کہ احادیثِ رفع میں جو دو احتمال تھے یعنی بقائے رفع اور نسخِ رفع، ان میں سے ایک احتمال کو احادیثِ ترکِ رفع نے ترجیح دی ہے، پس چونکہ احادیثِ ترکِ رفع مؤخر ہیں، اس لئے سند کے لحاظ سے اُن کا احادیثِ رفع کے ہم پلہ ہونا ضروری نہیں ہے ۱۲

طولِ لاطائل کا شوق ہوتا، تو آپ کی طرح کتبِ اصول کی عبارتیں اس شرط کے اثبات کے لئے نقل کرتے، اور ”منہ“[1] اس پر چڑھاتے۔

* * *

قولہ: مرزا مظہر جانِ جاناں جو حنفیہ میں سے ہیں، معمولات میں فرماتے ہیں کہ ”در صلوٰۃ[2] دست برابر سینہ می بستند“

قاعدہ الزام دینے کا

اقول: واہ صاحب! یہ عجیب قول ہے بجائے اس کے کہ اس کے آگے مقولہ بیان کرتے، فعل بیان کیا گیا، خیر یہ تو غلطی عبارت ہے، اس پر مواخذہ کرنا بھی خلافِ دآبِ عقلاء سمجھتے ہیں، بے ساختہ یوں ہی قلم سے نکل گیا، مگر یہ تو فرمائیے کہ اس قول سے امام ابوحنیفہ پر کیا اعتراض ہوگیا، یا آپ کے یہاں یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ کسی مجتہد کا مقلِد اگر کسی مسئلہ میں اس کا مخالف ہو تو اس مجتہد کا قول غلط ہو جاتا ہے، ہم نے بھی بعض اتباع مولوی نذیر حسین کو دیکھا ہے کہ بعض مسائل میں مولوی صاحب کے مخالف ہیں، یہ تو قاعدہ الزام دینے کا بہت مختصر ہے، ایسے ہی ڈیڑھ دو چار قاعدے اور تصنیف کر دو گے تو مناظرہ بہت جلد طے ہو جایا کرے گا۔

* * *

قولہ: اور یہ بات تو آپ کی ایسی بے ٹھکانے ہے کہ جس کا کہیں ٹھکانا نہیں، کہ ثبوتِ سنّیت کے واسطے مداومت اور دوام فعل آں حضرت علیہ السلام کا طلب فرماتے ہو۔

سخن شناس نہ...

اقول: بے شک جو حضرات آپ جیسے خوش فہم ہوں گے، اور الفاظ سے معانی تک ان کی عقلِ نارسا کی رسائی نہ ہوگی، وہ ہماری طلبِ مداومت کو ضرور بے ٹھکانے خیال کریں گے، لیکن جن کو حوصلہ[3] معانی سنجی ہوگا، وہ بلا تأمل آپ کے بے ٹھکانے فرمانے کو بے ٹھکانے تصور فرمائیں گے حضور بعینہ یہی اعتراض ہم پر دفعہ ثانی میں کر چکے ہیں، اور ہم بھی اسی جگہ جواب دندان شکن نذرِ عالی کر چکے ہیں، مفصلاً تو وہیں ملاحظہ کر لیجئے، مگر مجملاً یہاں بھی یہ عرض ہے کہ:

”ہم نے دوام فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت سائل سے ثبوت سنیت کے لئے نہیں طلب

---

[1] مصباح الادلہ میں جو عربی عبارتیں ہوتی ہیں، ان کا حاشیہ میں ترجمہ کر کے، مصنف آخر میں (۱۲ منہ) لکھتا ہے، حضرت قدس سرہ نے اس کی چٹکی لی ہے ۱۲

[2] یعنی مرزا صاحب نماز میں ہاتھ سینہ کے برابر باندھتے تھے (یہ مرزا صاحب کا عمل ہے، ارشاد نہیں، ارشاد اس کے بعد لکھا ہے) ۱۲

[3] حوصلہ معانی سنجی: معنی سمجھنے کی صلاحیت ۱۲

کیا تھا، بلکہ جس کو وہ امر مسنون فرماتے ہیں اور پھر اس کی جانب مقابل کو مردود و متروک ٹھہراتے ہیں، تو ہم نے جانبِ مخالف کے متروک ہونے کے لئے دوامِ فعل نبوی ؐ طلب کیا تھا، کیونکہ فقط ثبوتِ جزئی رفع یدین وغیرہ سے تو اس کی جانبِ مخالف یعنی عدم رفع کا متروک وغیر مسنون ہونا معلوم[1]!

ہاں جب آپ یہ ثابت فرمائیں گے کہ رفع یدین کا ثبوت فعلی علی وجہ المداومت ہے، تو پھر البتہ اس کی جانبِ مقابل آپ[2] متروک وغیر مقبول ہو جاتے گی"

مگر یہ حضور کی کج فہمی ہے کہ طلب مداومت کو ثبوتِ سنیت کے لئے شرط سمجھ کر بار بار اس اعتراض کو پیش کرتے ہو، میں حیران ہوں کہ جو حضرات ایسے موٹے موٹے مضامین میں ٹھوکریں کھا کر منہ کے بل گرتے ہیں، دعوے اجتہاد کرتے ہوئے، اور مجتہد العصر بنتے ہوتے، ان حضرات کی زبان میں لکنت بھی تو نہیں آتی، اگر اسی اجتہاد ناروا اور عقلِ نارسا پر بنائے احکام دین ہے تو ایسے طریقے کو سلام ؎

این ست[3] اگر بزعم تو احسن رہِ نجات
بس گمرہی ست جانب حق رہنمونِ من

حدیث تحت السرہ اور اس کی صحت کا دعوی!

اس کے بعد مجتہد العصر مولوی محمد احسن صاحب نے بزعم خود ایک تنبیہِ لطیف اپنے مقتدائے طریقت مولوی محمد حسین صاحب لاہوری کے کلام سے نقل کی ہے، اور اپنے مقابلین کو دل کھول کر خوب بُرا بھلا کہا ہے، اور جمیع مقلدین کی شان میں کلماتِ گستاخانہ حسبُ العادت زیبِ قلم فرمائے ہیں، اور مضمونِ اصلی و مطلبِ ضروری اس تقریرِ طویل کا یہ ہے کہ مولوی وحید الزماں[4] لکھنوی نے ترجمہ اردو شرح وقایہ میں دربارۂ ثبوتِ سنیت تحت السرہ یہ حدیث بیان کی ہے، اور اس کی

---

[1] معلوم! یعنی ثابت نہیں ہو سکتا ۱۲ [2] آپ یعنی خود بخود ۱۲ [3] احسن صاحب! اگر آپ کے خیال میں راہِ نجات یہی ہے ٭ تو میرے راہ نما! پھر حق کی جانب بس گمراہی ہے! ۱۲ [4] مولانا وحید الزماں بن مسیح الزماں حیدرآبادی (ولادت ۱۲۶۷ھ وفات ۱۳۳۸ھ) پہلے پکے حنفی تھے۔ نزہۃ الخواطر میں ہے کہ کان شدیداً فی التقلید فی بدایة أمرہ (ج ۸ ص ۵۱۵) پھر غیر مقلد بن گئے۔ صحاح ستہ کے اردو تراجم آپ نے کئے ہیں اور متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ شرح وقایہ کے ترجمہ کا نام نور الہدایہ ہے۔ کان پور میں پیدا ہوئے اور عرصہ تک لکھنؤ میں رہے اس لئے لکھنوی کہلاتے ہیں پھر آخر میں حیدرآباد کے ہو کر رہ گئے تھے اس لئے زیادہ شہرت حیدرآبادی سے ہے ۱۲

صحت کا دعویٰ کیا ہے، وَھُوَ ھٰذَا:

حدثنا وکیعٌ عن موسی بن عُمَیْرٍ عن عَلْقَمَةَ بن وائلِ بن حُجْرٍ عن ابیه رَأَیْتُ النَّبِیَّ صلی اللّٰہ علیه وسلم وَضَعَ یَمِیْنَهٗ عَلٰی شِمَالِهٖ فی الصلوٰۃ تحت السُّرَّۃِ.

(حضرت عَلْقمہ بن وائل بن حُجرؓ اپنے والد ماجد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نماز میں آپؐ نے داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھا)

اب اس پر مولوی محمد حسین صاحب لاہوری بڑے طمطراق سے اعتراض کرتے ہیں۔

خلاصۂ اعتراض: یہ ہے کہ مولوی وحید الزماں، وصاحب تنویر الحق[1] وغیرہ جو اس حدیث کی صحت کے مدعی ہو بیٹھے ہیں، یا جاہل ہیں، یا تجاہل[2] کرتے ہیں، کیونکہ منجملہ شرائطِ صحتِ حدیث ایک شرط اتصال یعنی سند کا متصل ہونا بھی ہے، اور اس امر کے ثبوت کے لئے تحفہ ومقدمہ ابن صلاح وغیرہ کا حوالہ نقل کیا ہے، اس کے بعد حدیث مذکور کا غیر متصل ہونا اس طرح پر ثابت کیا ہے کہ عَلقمہ جو اپنے باپ سے روایت کرتا ہے، اپنے باپ کے پیچھے پیدا ہوا ہے، اور اس کے بعد مجتہد صاحب نے اپنی حدیث دانی، اور مقابلین کی ناواقفیت وجہالت کو بیان کیا ہے، اور مولوی وحید الزماں وغیرہ کی اتنی بات پر سرے سے تقلید ہی کو خلافِ حق فرمانے لگے۔

مقلدین

جواب اقول: بحول اللّٰہ وقوتہ! اگرچہ بروئے انصاف اس جھگڑے سے ہم کو کچھ مطلب نہیں، عبارتِ ادلّۂ کاملہ کا جو مطلب تھا، اس کو خود ہمارے مجتہد صاحب مکرر تسلیم فرما چکے ہیں، وھو المطلوب، لیکن چونکہ مولوی محمد حسین لاہوری رئیس غیر مقلدین نے اس باب میں بہت زور مارے ہیں، اور مصنفِ مصباح نے بھی اس کو لاجواب سمجھ کر بڑے فخر ومباہات کے ساتھ نقل کیا ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ہم بھی اس باب میں کچھ عرض کریں، اور ان حضرات کے دعوے باطل کا بطلان ظاہر کر دکھائیں۔

عَلقمہ بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے

جاننا چاہئے کہ اگرچہ ابن حجر نے تقریب میں، اور امام ترمذی نے امام بخاری سے عِلَلِ کبیر میں یہ نقل

---

[1] تنویر الحق کے مصنف حضرت نواب قطب الدین صاحب ہیں، تفصیل پیش لفظ میں ہے۔ مگر معیار الحق میں مولوی سید نذیر حسین صاحب دہلوی کا الزام یہ ہے کہ تنویر الحق کا سارا مواد ان کے ایک برگشتہ شاگرد محمد پنجابی کا فراہم کیا ہوا ہے، جس کا جواب اس شاگرد نے مدار الحق نامی کتاب لکھ کر دیا ہے ۱۲

[2] تجاہل: انجان بننا۔

کیا ہے کہ علقمہ نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا، اورامام ترمذی نے اپنی نقل میں یہ بھی لکھا ہے کہ علقمہ اپنے باپ کی موت سے چھ مہینے بعد پیدا ہوا، لیکن امام ترمذی نے ترمذی میں اور مسلم اور نسائی اورابو داوٗد نے اپنی کتب میں سماعِ علقمہ کو مصرّح بیان کیا ہے، جس کے دیکھنے کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ سماعِ علقمہ ہی صحیح ہے، اور منکرین سماع کو دھوکا ہوا ہے، اوّل مثبتین بہ نسبت منکرین کے زیادہ ہیں، دوسرے اس قسم کے اختلافات میں قولِ مثبت کو ترجیح ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ شاید منکر کو اس امر کی اطلاع نہ ہوئی ہو، اب ان ائمہ کی تصریح مفصلاً غور سے سنئے

① قال الترمذی فی باب ماجاء فی المرأة اذا استُکرِهَتْ علی الزنا: حدثنا علی بن حُجر، ثنا مُعَمّر بن سلیمان الرّقیُّ، عن الحجّاج بن اَرطاة، عن عبد الجبّار بن وائل بن حُجر، عن ابیه، قال: استُکرهت امرأةٌ ــــ الی آخر الحدیث ــــ قال الترمذی: هٰذا حدیث غریب، ولیس اسناده بمتصلٍ، وقد رُوِیَ هٰذا الحدیث من غیر هٰذا الوجه، سَمِعْتُ محمدًا یقول: عبد الجبّار بن وائل بن حُجر لم یَسْمَعْ من ابیه ولَا اَدرَکَهٗ، یقال: انه وُلِدَ بعد موتِ ابیه باَشهُرٍ ــــ حدثنا محمد بن یحییٰ، ثنا محمد بن یوسف، عن اسرائیل، ثنا سماك بن حَرْبٍ، عن علقمة بن وائل الکندی، عن ابیه، اَنَّ امرأةً خَرَجَتْ ــــ الی آخر الحدیث ــــ هٰذا حدیث حسن غریب صحیح، وعلقمة بن وائل بن حُجر سَمِعَ من ابیه، وهو اکبرُ من عبد الجبّار بن وائل، وعبد الجبّار بن وائل لم یَسْمَعْ من ابیه انتهٰی ماقال الترمذی فی جامعه[1]

دیکھئے! امام ترمذی کی دونوں حدیثوں کے ملاحظہ کے بعد یہ بات بالتصریح ثابت ہوتی ہے کہ وائل بن حُجرؓ سے ان کے چھوٹے بیٹے عبد الجبّار نے نہیں سنا، مگر علقمہ نے جو بڑا بیٹا ہے، اپنے باپ

---

[1] ترمذی شریف ص ۱۷۵ ج ۱ ــــ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ پہلی روایت جو عبد الجبّار اپنے والد سے بیان کرتے ہیں، اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ: ”یہ حدیث غریب ہے، اور اس کی سند متصل نہیں ہے“، اور امام بخاری رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ عبد الجبّار کا اپنے والد سے سماع اور لقاء نہیں ہے، کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے چند ماہ بعد پیدا ہوئے ہیں، اور دوسری روایت جو علقمہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں، اس کے بارے میں امام ترمذی نے فرمایا کہ: ”یہ حدیث حسن، غریب، صحیح ہے، اور علقمہ کا اپنے والد سے سماع ہے، اور وہ عبد الجبار سے بڑے ہیں، عبد الجبار کا اپنے باپ سے سماع نہیں ہے“ ۱۲

سے ضرور سنا، وھو المطلوب۔

(۲) وفی الجلد الثانی من المسلم[1] فی باب صحۃ الاقرار بالقتل الخ حدثنا عبید اللہ بن مُعاذ العَنبری قال: نا أبی قال: نا ابو یونس، عن سماک بن حرب، عن علقمۃ بن وائل حدَّثہ أنّ اباہ حدثہ قال: إنی لَقاعدٌ مع النّبِیّ صلی اللہ علیہ وسلم اذ جَاءَ رجلٌ یقودُ آخر بنِسْعَۃٍ ـــــــ الی اخر الحدیث۔

(۳) وفی باب رفع الیدین من ابی داؤد[2] حدثنا عبید اللہ بن عمر بن مَیْسَرۃ، نا عبد الوارث بن سعید، نا محمد بن جُحَادۃ، ثنی عبد الجبّار بن وائل بن حُجر قال: کنتُ غلامًا لا اعقل صلوٰۃَ أبی، فحدّثنی علقمۃ بن وائل، عن ابی وائل بن حجر قال: صلّیتُ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ـــــــ الی آخر الحدیث۔

اب غور فرمایئے کہ امام مسلم نے لفظ تحدیث کا بیان کیا ہے، والتَحدیثُ نصٌّ صریحٌ فی السّماع، کما تقرر فی اصول الحدیث ـــــــ اور ابو داؤد کی روایت سے تو سَماعِ علقمہ مع شئی زائد ایسی وضاحت کے ساتھ ثابت ہے کہ جائے دمؔ زدن[3] نہیں، کیونکہ مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عبد الجبّار بن وائل یوں کہتے ہیں کہ میں تو اپنے باپ کے زمانۂ حیات میں لڑکا تھا، اس لئے ان کی صلوٰۃ نہیں سمجھتا تھا کہ کس کس کیفیت کے ساتھ پڑھتے تھے، ہاں البتہ میں نے اپنے بڑے بھائی علقمہ سے ان کی نماز کا حال سنا ہے ـــــــ الی آخر الحدیث ـــــــ اس حدیث سے سَماعِ علقمہ تو ثابت ہوتا ہے، مگر یہ امر اور زائد معلوم ہوا کہ عبد الجبار بھی اپنے باپ ہی کے سامنے پیدا ہو چکے تھے، مگر بسبب صِغرِ سنّی کے ان کی نماز کو اچھی طرح سمجھتے نہ تھے۔

(۴) وقال النسائی[4] فی باب القَوَد فی حدیث ذی النِسعَۃ فی حدیثَیْن اَنّ علقمۃ بن وائل حدَّثہ اَنَّ أَباہ حدثہ اِلی آخر الحدیثین یعنی امام نسائی نے بھی اپنی صحیح میں دو حدیثوں میں روایت علقمۃ عن ابیہ کو لفظ تحدیث کے ساتھ بیان کیا ہے، اور تحدیث وہیں بولا

---

[1] مسلم شریف ص ۱۷۲ ج ۱۱ مصری ـــــــ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ علقمہ نے سماک کو حدیث سنائی کہ ان کے والد نے ان کو حدیث سنائی الخ ۱۲ [2] ابوداؤد شریف ص ۱۰۵ ج ۱ ـــــــ ابوداؤد شریف کے مطبوعہ نسخہ میں وائل بن علقمہ ہے، مگر وہ تصحیف ہے، صحیح علقمہ بن وائل ہے، تفصیل کے لئے بذل المجہود دیکھئے ۱۲ [3] جائے دم زدن یعنی چوں کرنے کی گنجائش نہیں ۱۲ [4] نسائی شریف ص ۲۳۸ ج ۲ ۱۲

جاتا ہے، جہاں سماع ہو، کما مرّ

اب امام ترمذی اور مسلم اور ابو داؤد اور نسائی کی تصریحِ سماع کے بعد، سماعِ علقمہ میں کچھ شک باقی نہ رہا، اور اس بھروسے پر حدیث تحت السرہ کی سند کو مقطوع[1]، غیر متصل کہنا اپنی ناواقفیت کا اظہار کرنا ہے۔

اب جاہل کہئے!

مجتہد صاحب! آپ نے جو مولوی وحید الزماں کے جاہل کہنے سے بُرا مانا تھا، اور آپ کے مقتدا مولوی محمد حسین بھی فرماتے تھے کہ اس حدیث کو متصل الاسناد ثابت کر کے، اس کے بعد منکرینِ صحت حدیث تحت السرہ کو جاہل بتلایا ہوتا، سو اب تو امیدِ قوی ہے کہ آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ دونوں اس حدیث[2] کے منکرینِ صحت کو ضرور جاہل فرمائیں گے، اور اپنے دعاویٔ باطلہ سے جو اس مبحث میں آپ دونوں صاحبوں نے کئے تھے، اور خواہ مخواہ مولوی وحید الزماں کی اس بات پر جملہ مقلدین کو سخت سست کہہ کر اپنے بغض پنہانی کو ظاہر کیا ہے، باز آوگے[3]

نکنی درنظرم جلوهٔ بے جا اے سروا
من مگر خوبیٔ اندام نمی دانم چیست

اب آپ اور آپ کے رأس رئیس صاحب کو بقول ان کے بہت ضروری ہے کہ کتبِ تواریخ واسماءِ رجال نہیں، بلکہ پہلے کتبِ احادیث کا مطالعہ کریں، تاکہ انقطاع واتصال وغیرہ حالاتِ احادیث سے آگاہ ہو جاؤ، اس کے بعد اپنی مُصنّفات اور خیالات کی ترمیم وتصحیح کرنی چاہئے۔

تقلید کس کی ممنوع ہے؟

اور آپ صاحب جو ابن حزم وغیرہ کے اشعار دربارۂ ممانعت وحرمتِ تقلید نقل فرماتے ہیں، ہم بھی ان کو ٹھیک سمجھتے ہیں، مگر اس ممانعت کا یہ مطلب نہیں کہ تمام انواعِ تقلید کی حرام ہیں، رسول ﷺ کی ہو یا صحابہؓ کی، جو علماء ورثۃ الانبیاء ہیں ان کی تقلید ہو یا اہل الذکر کی، سب حرام ہے اور ممنوع —— نعوذ باللہ من ذلک! —— نہیں! بلکہ یہ مطلب ہے کہ جو لوگ مصداق[4] رؤس جہال اور ضلّوا واضلّوا کے ہوں، ان کی تقلید اور اتباع بے شک موجبِ گمراہی ہے، اور جو حضرات کہ ائمہ دین اور وارثُ الانبیاء[5] والمرسلین ہیں، اُن کی پیروی عین پیرویٔ انبیاء علیہم السلام، اور ان کا اتباع موجبِ فوز وفلاح

---

[1] مقطوع یعنی منقطع یعنی جس کی سند میں کوئی راوی چھوٹ گیا ہو ۱۲

[2] یعنی ابن ابی شیبہ کی تحت السرہ والی حدیث ۱۲

[3] اے سروا (معشوق) میرے سامنے جلوہ بے جا نہ کر؛ میں شاید تیرے جسم کی خوبی نہیں جانتا ہوں کہ کیا ہے؟! ۱۲

[4] دیکھئے مشکوٰۃ شریف ص۳۳

[5] دیکھئے مشکوٰۃ شریف ص۳۴ کتاب العلم ۱۲

غیر مقلد بھی مقلد ہیں، مگر کس کے؟

گو آپ[1] تقلید سے آپ کو بری فرمائیں، مگر یہ بریت[2] خلافِ واقع ہے، ہم اگر ائمہ مجتہدین کو اپنا مقتدا سمجھتے ہیں، تو آپ ان لوگوں کو جو اُن سے فہمِ احکامِ شریعت میں کچھ بھی نسبت نہیں رکھتے، اپنا مقتدا اور پیشوا ٹھہراتے ہو، ہم ان کے مُقلِّد ہیں جن کو حافظِ علمِ دین و اہل الذکر کہنا چاہیے، اور آپ نے ان کو اپنا قافلہ سالار مقرر کیا ہے ——— مثلاً حضرتِ سائل و امثالہٗ ——— کہ جو احکامِ دین کے مخرّب، اپنی رائے نارسا کے بھروسے بہت سی آیات و احادیث کو متناقض سمجھ کر ان کو ترک کرنے والے، خداوندِ بے نیاز کو محدود و فی المکان اور مقامِ معیّن ہی میں موجود ماننے والے، خداوندِ کریم کے لئے مثل اپنے دست و پا ثابت کرنے والے، حضراتِ صحابہ کی سنّت کو ——— مثل بیس رکعت تراویح کے ——— ترک کرنے والے، ارکانِ مسلّمۂ دین کو ——— مثل جہاد کے ——— منسوخ سمجھنے والے، سلفِ صالحین کو سب و شتم، لعن و طعن و تبرّا[3] سے یاد کرنے والے، سو یہ تقلید ویسی ہی ہے جیسا آپ نے بیان کیا، اور تقلیدِ ائمۂ دین کا وُہی حال ہے جو ہم بیان کر آتے ہیں ؎

کارِ[4] پاکاں را قیاس از خود مگیر
گرچہ ماند در نوشتن شیر و شِیر

ائمہ اربعہ کی تقلید بحیثیت مُفسّرِ دین ہے

مع ھٰذا جو لوگ مقلّدِ ائمہ ہیں، ان کا مطلب یہ تھوڑا ہی ہے کہ حضراتِ ائمہ کو دربارۂ احکامِ شرعیہ مستقل، اور ان کی رائے کو اصل دین سمجھتے ہیں، نہیں، بلکہ ان کو مفسّرِ و مُبیّنِ کلامِ الٰہی و کلامِ نبوی سمجھتے ہیں چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما سے منقول ہے کہ ہمارا قول اگر مخالفِ ارشادِ نبوی ہو تو وہ واجب الترک ہے، مگر یہ یاد رہے کہ موافق و مخالف کا سمجھنا آپ جیسوں کا کام نہیں، آپ تو بہت سی موافق باتوں کو بھی مخالف سمجھ کر ترک فرمادیں گے، کما ھو ظاھر۔

امام طحاوی کے قول کا مطلب[5]

طحاوی کا قول جو آپ نے ملّاجیات کے واسطے سے نقل کیا ہے، اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ جن

---

[1] آپ کو یعنی خود کو ۱۲ [2] بَرِیَّت: برارت [3] تَبَرّا: بیزاری، نفرت ۱۲ [4] نیک لوگوں کے کام کو اپنے اوپر قیاس مت کر ٭ اگرچہ لکھنے میں شِیر (درندہ) اور شِیر (دودھ) یکساں ہوتا ہے، (مثنوی ص ۵ دفتر اول سب رنگ میں "ماند" کی جگہ "باشد" ہے) ۱۲ [5] حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لسان المیزان (ص ۲۸۰ ج ۱) تذکرۂ امام طحاوی میں مؤرخِ مصر ابن زولاق حسن بن ابراہیم (۳۰۶ — ۳۸۷ھ) (باقی ص ۱۱۱ پر)

لوگوں کو ترجیح بین الاقوال کا سلیقہ ہو جیسے امام طحاوی تو ان کو یہ نہ چاہئے کہ بے سوچے سمجھے بوجہ تعصُّب کسی کے قول کو اگرچہ وہ مرجوح ہو معمول بہ ٹھہرادیں، یہ مطلب نہیں کہ مطلق تقلید کو وہ ناجائز فرماتے ہیں، سب جانتے ہیں کہ وہ خود مقلِّد تھے، مگر آپ کو تو فہم سے کچھ مطلب ہی نہیں، موافق کو مخالف، اور مخالف کو موافق سمجھ لیتے ہو[1]

فہمِ سخن گر نکند مستمع   قوتِ طبع از متکلم مجوئے

اس کے سوا اگر کسی کو کچھ بھی عقلِ خداداد سے بہرہ ہو تو طحاوی کا قول سرتاسر ہمارے مؤید ہے، دیکھئے! طحاوی کا قول جو آپ کے مولانا ابوسعید محمد حسین صاحب نے نقل فرمایا ہے، وہ یہ ہے: أَوَكُلُّ مَاقَالَهُ[2] ابوحنيفة أَقولُ به، وَهَل يُقَلِّدُ إِلَّاعَصِبِيٌّ أَوْغَبِيٌّ، سو اس کلام سے صاف ظاہر ہے کہ امام طحاوی مطلق تقلیدِ امام صاحب کا انکار نہیں کرتے، بلکہ اس تقلید کا انکار کرتے ہیں کہ جس کا مبنیٰ تعصب پر ہو، یعنی جو کسی شخص کی اس طور پر تقلید کرے کہ اس کے ہر ایک قول کو مانوں گا، اور اس کے مقابلہ میں کسی کی کسی حال میں کوئی بات تسلیم نہ کروں گا، اگرچہ اس کی جانبِ مقابل کا راجح ہونا محقَّق ہو جائے —— مگر یہ یاد رہے کہ راجح و مرجوح کی تمیز عوام کا کام نہیں، امام طحاوی ہی جیسوں کا کام ہے۔

سو اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کی تقلید جس کا مَبنیٰ تعصب پر ہو، ہرگز نہ چاہئے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے حنفیہ نے مواضع کثیرہ میں صاحبین وغیرہ کے قول کو معمول بہ ٹھہرایا

(بقیہ ص۱۱۰ کا) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ قاضی ابو عبید بن جرثومہ اور امام طحاوی کے درمیان مسائل میں مذاکرہ رہا کرتا تھا، ایک مرتبہ کسی مسئلہ میں امام طحاوی نے اپنی رائے دی، قاضی صاحب نے کہا: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تو یہ رائے نہیں ہے! امام طحاوی نے کہا: قاضی صاحب! کیا میرے لئے یہ ضروری ہے کہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ہر بات مانوں؟! قاضی صاحب نے کہا: میں تو آپ کو مقلّد ہی سمجھتا ہوں! اس پر امام طحاوی نے فرمایا کہ: هَلْ يُقَلِّدُ إِلَّاعَصِبِيٌّ (تقلید تو متعصب ہی کیا کرتا ہے) قاضی صاحب نے بڑھایا: أَوْغَبِيٌّ (یا غبی کیا کرتا ہے) دونوں بزرگوں کا ارشاد مل کر مصر میں اتنا پھیلا کہ ضرب المثل بن گیا، ہر شخص کہتا: هَلْ يُقَلِّدُ إِلَّاعَصِبِيٌّ أوغَبِيٌّ؟! ۱۲

[1] اگر سننے والا بات نہ سمجھے، تو متکلم سے جولانیٔ طبع کی امید مت رکھ (کیونکہ اس صورت میں کہنے والی کی طبیعت بجھ جاتی ہے — گلستاں ص۵ باب دوم) ۱۲ [2] کیا میرے لئے یہ ضروری ہے کہ میں امام ابوحنیفہ کی ہر بات مانوں؟! اور تقلید تو صرف متعصب کیا کرتا ہے یا غبی! ۱۲

ہے، بلکہ بعض مواقعِ ضرورت میں خاص کیفیت کے ساتھ ائمہ دیگر مثل امام شافعی وغیرہ کے قول پر بھی عمل کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ دفعہ پنجم میں بحث تقلید میں علی سبیل التفصیل ان شاء اللہ یہ امر واضح ہو جائے گا۔

کلامِ طحاوی کے ایک اور معنیٰ

بالجملہ قول طحاوی ثبوتِ تقلید کے مخالف نہیں، علاوہ ازیں کلام طحاوی کے ایک اور معنیٰ بھی ہو سکتے ہیں، مگر اول غباوت کے معنیٰ ملحوظ رکھنے چاہئیں، غباوت کے معنی زبانِ عرب میں ناواقفیت کے ہیں چنانچہ قاموس میں ہے غَبِیَ الشَّیْءَ لَمْ یَفْطَنْ لَہٗ (غَبِیَ متعدی کے معنیٰ ہیں نہ سمجھنا) سو اب جملہ کا یہ مطلب ہوا کہ تقلید یا تو متعصِّب کا کام ہے، یا ناواقف کا یعنی تقلید یا تو وہ شخص کرتا ہے کہ جو خود ناواقف ہے، اور بضرورت اوروں کے اقوال کا اتباع کرتا ہے، اور یا تقلید اس شخص کا کام ہے کہ بوجہ تعصب کسی کے قول پر اصرار کرتا ہے، یعنی باوجود اس امر کے کہ خود اس شخص کو بھلے بُرے کی تمیز ہے، اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہے، اور پھر بھی قولِ مرجوح ہی پر اڑ کرتا ہے، تو اب یہ جملہ بعینہ ایسا ہے کہ جیسا کوئی کہے کہ اجتہاد یا تو اس کا کام ہے کہ جو اعلیٰ درجہ کا عالم اور ذکی ہو، اور یا اس کا کام ہے کہ جو پرلے سرے کا کم فہم اور قلیل الحیا ہو، تو جیسا اس فقرہ سے بداہۃً یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عالم ذکی کو تو ضرور اجتہاد کرنا چاہئے، اور جاہل بدفہم کو ہرگز نہ چاہئے، بعینہ ایسا ہی جملہ سابقہ کا ماحصل ہو جائے گا، یعنی غبی ناواقف کو تو ضرور تقلید کرنی چاہئے، اور واقف کار کو بوجہ تعصب ہرگز نہ چاہئے۔

سو امام طحاوی کا خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ میں امام صاحب کے جملہ اقوال کا قائل نہیں ہوں، کیونکہ اس قسم کی تقلید یا تو اس کا کام ہے کہ جو متعصِّب ہو، یا اُس کے مناسب ہے کہ جو غبی و ناواقف ہو، سو امام طحاوی غبی و ناواقف تو ہیں نہیں، اس قسم کی تقلید اگر کریں گے تو قسم اول یعنی متعصبین میں داخل ہوں گے، اور یہ مذموم ہے، ہاں جو اشخاص کہ مرتبۂ ترجیح و اجتہاد نہیں رکھتے وہ قسم اول[1] میں داخل ہیں، اُن کو تقلید کرنا چاہئے۔

آج کے مجتہد

اس کے بعد مجتہد صاحب کی خدمت میں ہماری یہ عرض ہے کہ جب موافق عرضِ احقر مجتہد بھی دو قسم کے ہیں، اور بموجب کلام طحاوی مقلد بھی دو طرح کے ہیں، سو اگر آپ مجتہد ہیں،

---

[1] یہاں قسم اول سے مراد غبی ناواقف ہے ۱۲

تو ارشاد فرمائیے کہ کس قسم میں داخل ہو، اور اگر مقلد ہو تو کس قسم میں داخل ہو، غالباً آپ کو مرتبہ اجتہاد ہی مرغوب ومحبوب ہوگا، اگرچہ دوسری ہی قسم کے سہی، مگر ہمارے نزدیک جو حق ہے وہ یہ ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے مناسب مرتبۂ تقلید ہے، اور وہ بھی مرتبۂ ثانی یعنی تقلید بوجہ غباوت ونا واقفی۔

میری یہ عرض اکثر حضرات کو غالباً خلافِ واقع معلوم ہوگی، مگر جو صاحب چشمِ انصاف سے نظر کریں گے ان شاء اللہ دعوے احقر کی تصدیق فرمائیں گے، کیونکہ غباوت اور ناواقفی سے یہ تو مراد ہی نہیں کہ ان کو کسی قسم کا علم ہو ہی نہیں، بلکہ سب جانتے ہیں کہ غبی سے اس جگہ وہ شخص مراد ہے کہ جو طریقہ استنباطِ مسائل واستخراجِ احکام وترجیح بین الاقوال سے بے بہرہ اور ناواقف ہو، سو ایک مقدمہ یعنی غبی کے مناسبِ حال تقلید ہے ——— جو کہ کلام طحاوی سے مفہوم ہوتا ہے۔ ——— مجتہد صاحب کے مسلّمات سے ہے، اور دوسرا مقدمہ یعنی صغریٰ بدیہی ہے، مثلاً یوں کہیں "فُلَانٌ غَبِيٌّ، وَكُلُّ غَبِيٍّ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُقَلِّدَ غَيْرَهُ"[1]، تو نتیجہ یہ نکلے گا "فُلَانٌ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُقَلِّدَ غَيْرَهُ"

کبریٰ کا مسلّمات میں سے ہونا تو عرض ہی کر چکا ہوں، باقی صغریٰ کی بداہت میں اگر کوئی صاحب متأمل ہوں تو بطور تنبیہ یہ عرض ہے کہ کلام طحاوی جس کو مجتہد العصر نے اپنی تائید کے لئے نقل فرمایا ہے، ملاحظہ فرمائیے کہ مجتہد صاحب نے اس کا بھی مطلب نہیں سمجھا، اور یہیں پر کیا موقوف ہے، ناظرینِ کتابِ ہٰذا کو ان شاء اللہ مطالعہ کے بعد ظاہر ہو جائے گا کہ حضراتِ مجتہدینِ زمانۂ حال اردو عبارت کے معنی سمجھنے میں بھی قصور کرتے ہیں، سو ایسوں کے غبی بمعنی مذکور ہونے میں ان شاء اللہ کوئی غبی بھی تأمل نہ کرے گا!

اور میری رائے میں تو جملہ امام طحاوی کا ان کے زمانہ میں البتہ درست تھا، اور اب تو معاملہ بالعکس نظر آتا ہے، یعنی اب تو یوں کہنا چاہئے کہ "هَلْ يَجْتَهِدُ[2] إِلَّا عَصِيٌّ أَوْ غَبِيٌّ" اور جن حضرات کو دونوں وصف میں سے کچھ کچھ حصہ ملا ہے، جیسے ہمارے مجتہد صاحب تو ان کے اجتہاد کے لئے تو دوہرا سامان موجود ہے، ولنعم ما قیل ؎

---

[1] فلاں شخص غبی ہے (صغریٰ)، اور ہر غبی کے لئے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید کرے (کبریٰ)
پس فلاں کے لئے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید کرے (نتیجہ) ۱۲

[2] اجتہاد یا تو متعصب کرتا ہے یا غبی ۱۲

① تَسَامیٰ اَهلَ فقهٍ واجتهادِ فحقًا انتَ اَغبی الاَغبیاءِ
② اِذا اجتَهَدَ الرِّجالُ بغیرِ علمٍ فبطنُ الارضِ خیرٌ من فضاءٍ
③ فهُم اَفتَوا فضلّوا واضلّوا کما قال المکرّمُ ذو العلاءِ
④ فوا عجبًا ینقّصُ اهلَ فقهٍ اُناسٌ هم اَقلُّ من الهباءِ

فقط

لہ ① تو اپنے آپ کو فقہاء اور مجتہدین سے بڑا بتاتا ہے ؛ پس سچی بات یہ ہے کہ تو ،، مہا غبی ،، ہے !

② جب لوگ علم کے بغیر اجتہاد کرنے لگیں ؛ تو روئے زمین سے زمین کی تہ بہتر ہے ۔

③ کیونکہ ان لوگوں نے فتوے دئے، سو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا ؛ یہی ارشاد فرمایا ہے عالی مرتبت، مکرم ذات صلی اللہ علیہ وسلم نے ۔

④ تعجب نے سر پیٹ لیا جب فقہاء کی تنقیص کرنے لگے ؛ ایسے لوگ جو ذرہ سے بھی زیادہ بے مقدار ہیں ! ۱۲

۴

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

مذاہب فقہا —— قائلین فاتحہ کے دلائل —— مانعین فاتحہ کے دلائل —— حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ بروایت محمد بن اسحٰق کی بحث —— حدیث عبادہ قطعی الدلالۃ نہیں —— حدیث عبادہؓ عام کی بحث —— حدیث عام سے قائلین فاتحہ کا استدلال اور اس کے آٹھ جوابات —— مانعین فاتحہ کی پہلی دلیل حدیث من کان لہ إمام الخ کی بحث —— امام ابوحنیفہ اور تضعیف دارقطنی —— ہمیشہ فقہا کی روایت زیادہ معتبر سمجھی گئی ہے —— مناقب امام اعظم —— مقتدی پر قرارت واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل (ایک فکر انگیز بحث) —— امام کے وصف صلوٰۃ کے ساتھ بالذات متصف ہونے کی آٹھ دلیلیں —— فاقرؤا ما تیسّر کے مخاطب امام و منفرد ہیں —— آثار صحابہ کی بحث —— جمہور صحابہ قرارت کی مخالفت کرتے تھے —— حضرت ابوہریرہ رضؓ کا فتویٰ اور اس کے جوابات —— حضرت عمر رضؓ کا فتوی اور اس کے جوابات —— مانعین فاتحہ کی دوسری دلیل حدیث واذا قرأ فانصتوا —— واذا قرئ القران سے ممانعتِ قرارت پر استدلال اور اس پر پانچ اعتراضات کے جوابات —— جمعہ فی القری کے مسئلے سے اعتراض کا جواب

۴

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

احناف کے نزدیک بہر صورت —— خواہ جہری نماز ہو یا سری، اور خواہ مقتدی امام کی قرارت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو —— مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، بلکہ مکروہ تحریمی ہے —— اور صاحب ہدایہ نے امام محمد رحمہ اللہ کی جو ایک روایت نقل کی ہے کہ سری نماز میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا "اچھا" ہے، اس کو امام ابن ہمام نے یہ کہہ کر رد کردیا ہے کہ امام محمد رح کی کتاب الآثار اور مؤطا کی عبارتیں اس کے خلاف ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک بھی جہری نمازوں میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا مکروہ ہے، خواہ وہ امام کی قرارت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو، اور سری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جہری نماز میں اگر مقتدی امام کی قرارت سن رہا ہو تو امام کے ساتھ فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اتنا دور ہو کہ امام کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو فاتحہ پڑھنا جائز ہے، اور جہری نماز میں امام کے سکتوں میں، اسی طرح سری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قولِ قدیم یہ تھا کہ جہری نماز میں مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب نہیں ہے، لیکن وفات سے دو سال پہلے جب آپ مصر میں اقامت پذیر ہوئے تو جدید قول یہ فرمایا کہ جہری نماز میں بھی اور سری نماز میں بھی مقتدی پر فاتحہ پڑھنا فرض ہے۔

اصحاب ظواہر کی رائے بھی وہی ہے جو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ

کی ہے۔

اصطلاحات: جو لوگ مقتدی پر فاتحہ فرض کہتے ہیں وہ **قائلین فاتحہ** کہلاتے ہیں، اور جو مکروہ کہتے ہیں وہ **مانعین فاتحہ** کہلاتے ہیں۔

قائلین فاتحہ کے دلائل

(۱) حدیثِ عُبادۃ رضؓ بروایت محمد بن اسحٰق۔ حضرت عُبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار فجر کی نماز پڑھائی، آپؐ کے لئے قراءت دشوار ہوگئی، نماز کے بعد آپؐ نے مقتدیوں سے پوچھا کہ: "میں سمجھتا ہوں کہ آپ لوگ امام کے پیچھے پڑھتے ہیں؟!" صحابۂ کرام نے عرض کیا کہ: "جی ہاں! ہم پڑھتے ہیں" آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

لَاتَفْعَلُوْا اِلَّا بِاُمِّ الْقُرْاٰنِ، فَاِنَّهٗ لَا صَلٰوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا (ترمذی ص۴۱ ج۱)

ایسا نہ کرو، ہاں سورۂ فاتحہ مُستثنیٰ ہے، کیونکہ اُسے پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

(۲) حضرت عُبادۃ رضؓ کی متفق علیہ حدیث ـــــ صحاحِ ستّہ میں بروایت زُہری عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت رضؓ یہ حدیث مروی ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ۔

اس شخص کی نماز نہیں جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی۔

اس حدیث کے عموم واطلاق سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ چونکہ یہ حدیث عام ہے، اس لئے سب نمازیوں کو حتی کہ مقتدیوں کو بھی شامل ہے۔

مانعین فاتحہ کے دلائل: (۱) آیت کریمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ (جب قرآن پاک پڑھا جائے تو تم سب اس کی طرف کان لگایا کرو، اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔ سورہ اعراف، آیت ۲۰۴)

(۲) پانچ صحابۂ کرام رضؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

مَنْ كَانَ لَهٗ اِمَامٌ فَقِرَاءَةُ

جس شخص کے لئے امام ہو (یعنی وہ مقتدی

الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ بن کر نماز پڑھے) تو امام کی قرارت اس کے لئے بھی قرارت ہے۔

(۳) حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث مروی ہے کہ:

إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوْا جب امام قرارت کرے تو تم خاموش رہو۔

سوال: غیر مقلدوں کے پیشوا مولوی محمد حسین صاحب نے جو اشتہار شائع کیا تھا اس میں چوتھا سوال یہ تھا: "آں حضرت کا مقتدیوں کو سورۂ فاتحہ پڑھنے سے منع کرنا"

ادلۂ کاملہ میں حضرت قدس سرہ نے اس کا جو جواب دیا تھا، اس کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

دفعۂ چہارم

خلاصہ جواب ادلۂ کاملہ خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ ہم نے مجتہد العصر مولوی محمد حسین صاحب سے اُن کی قرارداد کے موافق وہ حدیث طلب کی تھی جس سے مقتدیوں کو امر وجوبِ قرارت بطور نص نکلتا ہو، اور وہ حدیث حسبُ التسلیم مجتہد صاحب صحیح اور متفق علیہ بھی ہو، چنانچہ عبارتِ ادلۂ کاملہ بلفظہ یہ ہے:

"ہم آپ سے اُس حدیث کے طالب ہیں جس سے مقتدیوں کو امر وجوبِ قرارت بطور نص نکلتا ہو، اور پھر وہ حدیث صحیح بھی ہو، اور صحیح بھی کیسی؟ متفق علیہ بھی ہو، اگر ہو تو لائیے اور دستِ نہیں پیش لے جائیے، پر حدیثِ عبادہ رضی اللہ عنہ جو ترمذی میں مرقوم ہے، اس کی طرف توجہ نہ فرمائیے، اول تو وہ صحیح نہیں، اور کسی نے صحیح بھی کہہ دیا تو اس سے اتفاق ثابت نہیں ہوسکتا، جو آپ کی شرائطِ مقبولہ میں سے ہے۔" انتہیٰ

انصاف پرستی کا نمونہ باوجود اس قدر توضیح و تنبیہ کے مجتہد بے بدل مولوی محمد احسن صاحب طلبِ مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں:

قولہ: باوجودیکہ حدیثِ عُبادہ بن صامت رضؓ آپ کے پیشِ نظر ہے، اور پھر آپ ہم سے

حدیثِ صحیح متفق علیہ کے طالب ہیں، جس سے امر وجوبِ قرارت بطور نص نکلتا ہو، یہ وُہی مَثَل ہے کہ "بغل میں لڑکا، شہر میں ڈھنڈورا"

اقول: بڑے تعجب کی بات ہے کہ مجتہد صاحب اس قدر تنبیہ کے بعد بھی متنبہ نہ ہوئے اور بے سوچے سمجھے حضرتِ سائل یعنی مولوی محمد حسین کی حمایت کے نشہ میں جواب دینے کو تیار ہو بیٹھے، مَرْحَبًا[1]! انصاف پرستی اسی کا نام ہے۔

دیکھئے! اگلے ورق پر آپ نے خود حدیثِ مذکور کو بحوالہ ابو داؤد و ترمذی نقل فرماکر وَقَالَ حَسَنٌ بیان کیا ہے، سو دعویٰ تو آپ کا یہ کہ یہ حدیث صحیح متفق علیہ ہے، اور جب دلیل کے بیان کرنے کی نوبت آئی تو "حَسَن"، کہنے لگے، کیا آپ کے یہاں حَسَن اور صحیح لفظ مرادف ہیں؟! یا آپ کے نزدیک دلیل اور مُدَّعا میں توافق ضروری نہیں؟!

صحتِ اتفاقی کہاں؟

بالجملہ بروئے انصاف ہمارے لئے تو فقط یہی دلیل کافی ہے کہ امام ترمذی نے حدیثِ عبادۃ کو "حسن" کہا ہے، اور "صحیح" نہیں کہا، سو امام ترمذی کے قول سے یہ بات بالبداہت ثابت ہے، کہ حدیثِ مذکور کی صحت اتفاقی اور مُجْمَعٌ عَلَیْہَا[2] نہیں جس کے آپ مدعی ہیں، ——— اب اگر کوئی ابن حبان اور حاکم کی تصحیح کو بہ نسبت حدیث مذکور کے تسلیم بھی کرلے، تو آپ کے مفیدِ مدعا جب بھی نہیں، اس لئے کہ خلاصہ آپ کی تقریر کا اب یہ ہوا کہ امام ترمذی حدیث مذکور کو "حسن" کہتے ہیں، اور ابنِ حبان وحاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، جس سے حدیث مذکور کی صحت کا مختلف فیہ[3] بین ائمۃ الحدیث ہونا ظاہر ہوگیا، اور آپ کا دعوئے صحتِ اتفاقی گاؤخورد[4] ہوگیا، یہ آپ ہی کا کام ہے کہ باوجودیکہ آپ کی دلیل آپ کے مدّعا کے مخالف ہے، مگر پھر بھی آپ بزور قوتِ اجتہادیہ دلیل مذکور سے دعوئے مطلوب ثابت کرتے ہیں۔ ع:

چہ دلاور ست دُزدے کہ بکف چراغ دارد[5]!

---

[1] مَرْحَبًا: شاباش، واہ واہ! ۱۲ [2] مُجْمَعٌ علیہ: مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ، اَجْمَعَ عَلیٰ کذا (بابِ افعال) سے اسم مفعول ہے ۱۲ [3] ائمہ حدیث کے درمیان مختلف فیہ ۱۲ [4] گاؤخورد: گائے کا کھایا ہوا، یعنی برباد، تباہ ۱۲

[5] ترجمہ: کیسا بہادر ہے وہ چور جو ہاتھ میں مشعل لئے ہوئے ہے۔ یعنی مشعل اٹھائے ہوئے چوری کرنے جارہا ہے، اور ذرا نہیں ڈرتا کہ کوئی اس کو پہچان لے گا ۱۲

کیا تماشا ہے کہ جنابِ سائل تو اپنے اشتہار میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ حدیث ایسی ہو کہ جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور اَحْسَنُ المتکلمین ان کی تائید کے لئے حدیثِ عُبادہ نقل کر کے اس کے "حسن" ہونے کو بعض ائمہ حدیث کے قول سے ثابت کرتے ہیں، جس سے وہ صحت بلا انکار[1] معدوم ہوئی جاتی ہے۔ ع

کس لئے آئے تھے اور کیا کر چلے!

فکرِ انجام اس کے بعد ناظرانِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ جب حضرتِ سائل نے دربارۂ مسائلِ عشرہ، خفیہ سے احادیثِ صحیح ——— کہ جن کی صحت میں کسی کو انکار نہ ہو ——— طلب فرمائی تھیں، اور دوسرے اشتہار میں سائلِ مذکور یعنی مولوی محمد حسین صاحب نے اس کا دعویٰ کیا ہے، کہ مسائلِ عشرہ مذکورہ میں ہماری جانب ویسی ہی حدیثیں ——— جیسی ہم نے اوروں سے طلب کی ہیں ——— موجود ہیں، اور ادلّہ کاملہ میں ہم نے ان سے یہ عرض کیا تھا کہ دربارۂ وجوبِ قرارت خلف الامام وغیرہ کوئی حدیث "صحیح بلا انکار" ہو تو پیش کیجئے، چنانچہ ابھی عبارتِ ادلّہ بلفظہ نقل کر آیا ہوں، تو اب اس کے بعد حضرتِ سائل کو یہ فکر ہوئی کہ دعوے مذکور کو جو محمل[2] ؎

مردِ[3] جاہل در سخن باشد دلیر   زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر

کا تھا، کسی طرح نباہیے، اور اس کے مطالبہ سے عہدہ برآ ہو جیئے، تو اس لئے انھوں نے ایک اور پلٹی کھائی، اور اپنے اشتہار میں یہ لکھا کہ:

"میری مراد اس لفظ سے کہ "اس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو" یہ ہے کہ اس میں کسی کو کلام بادلیل اور جرحِ بیّن بالتفصیل جو کسی سے نہ اُٹھا ہو، نہ اُٹھ سکے موجود نہ ہو"۔

اور بعینہ اشتہارِ مذکور کی عبارت کو ہمارے مجتہد صاحب نے بھی اس موقع میں نقل فرمایا ہے، مگر ظاہر ہے کہ حضرتِ سائل کی یہ مراد ان کے الفاظ سے بظاہر مخالف ہے، اول تو علی العموم یہ فرمایا تھا کہ "اس کی صحت میں کسی کو انکار نہ ہو" اس کے بعد جو فکرِ انجام ہوا تو فرمانے لگے کہ "وہ انکار و جرح ایسا نہ ہو کہ نہ کسی سے اٹھا ہو، نہ اٹھ سکے"

---

[1] صحت بلا انکار: یعنی متفق علیہ صحت ۱۲ [2] محمل: مصداق ۱۲

[3] جاہل آدمی بات کہنے میں نڈر ہوتا ہے ٭ بایں وجہ کہ وہ بات کے نشیب و فراز سے واقف نہیں ہوتا ۱۲

جرحِ معتبر کے لئے انوکھی شرط

البتہ یہ بات تو رسائلِ علمِ حدیث میں مرقوم ہے کہ جرحِ بیّن[1] کا اعتبار ہے، اور مُبہم کا اعتبار نہیں، مگر جرح کے معتبر ہونے کے لئے یہ شرط کسی نے بھی نہیں لکھی کہ اس جرح کا کسی نے انکار نہ کیا ہو، اور جواب بھی نہ دے سکا ہو۔

اور اگر جرح کے اُٹھانے سے آپ کی یہ مراد ہے کہ اس طرح مرتفع ہو جائے کہ اس کو سب تسلیم کرلیں، اور اختلافِ سابق بالکل معدوم ہو جائے، تو حدیث عبادۃ کی صحت بیان کرنے والوں میں سے اب تلک یہ کسی سے بھی نہیں ہوا کہ اس کی صحت کو ایسی طرح ثابت کر دیا ہو کہ پھر کسی نے اس کا انکار نہ کیا ہو، کما ھو ظاہر

مگر شاید اسی واسطے حضرتِ سائل نے یہ قید اور بڑھا دی کہ "نہ آگے کو اُٹھ سکے" سو ممکن ہے کہ آگے کو خدا کوئی صورت ارتفاعِ جرح کی پیدا کر دے۔ لیکن اس کا کیا علاج کہ یہ احتمال تو ہر ایک جرح میں نکل سکتا ہے، ——— حضرتِ سائل نے جو متفق علیہ کے معنوں میں تصرف کیا ہے، اس سے بہتر تھا کہ صحیح کے معنوں میں تصرف کر لیتے، اور فرماتے کہ صحیح سے میری مراد مُصْطَلَحِ[2] محدثین نہیں، بلکہ مقابلِ غلط ہے۔

علاوہ اس کے یہ ہے کہ حدیثِ عبادۃ میں ائمہ متعددہ سے جرحِ بیّن بالتفصیل موجود ہے، سو مجتہد صاحب کو مناسب بلکہ واجب تھا کہ اس کو اٹھایا ہوتا، مگر مجتہد صاحب تو اس مقام سے ایسے کان دبا کر نکلے کہ مجملاً یہ بھی تو نہ کہا کہ حدیثِ مذکور کی سند میں کسی نے کچھ جرح وطعن بھی کیا ہے یا نہیں؟ ایک گول گول بات جرح کے باب میں حضرتِ سائل کے اشتہار سے نقل کر کے چل دیئے، سندِ مذکور کے باب میں ——— جس میں گفتگو تھی ——— جرح وطعن کا اقرار و انکار مفصلاً کچھ بھی نہ کیا، فقط ان دو چار کا نام لکھ دیا جنھوں نے حدیث مذکور کو "حسن" یا "صحیح" کہا ہے، اگرچہ بعض ائمہ کا "حسن" فرمانا بھی آپ کو مضر[3] ہے۔

---

[1] جَرحِ بَیِّن: مدلل و مُوَجَّہ جرح ۱۲ [2] مُصْطَلَح: اصطلاح ۱۲

[3] کیونکہ آپ عمل کے لئے حدیث کے صحیح ہونے کی شرط لگاتے تھے ۱۲

حدیث عبادہؓ[1] کی بحث

(بروایت محمد بن اسحٰق)

بالجملہ مجتہد صاحب نے تو اس مبحثِ ضروری سے مصلحتاً اعراض فرمایا، اب ہم کو ہی بقدر ضرورت دربارۂ قوّت وضعفِ سندِ حدیثِ مذکور کچھ عرض کرنا پڑا سنئے!

محمد بن اسحٰق متکلَّم فیہ راوی ہیں

مجتہد محمد احسن صاحب نے جو حدیثِ عُبادہ ترمذی و ابوداؤد کے حوالہ سے نقل فرمائی ہے، اور بعض ائمہ کے حوالہ سے اس کے ثبوتِ صحت کے درپے ہوئے ہیں، اس کی سند میں ایک راوی محمد بن اسحٰق امامُ المغازی بھی ہیں، ان کے بارے میں ائمہ حدیث کے اقوال ازحد مختلف ہیں، بعض توثیق کرتے ہیں، تو بعض جرح وطعن سے پیش آتے ہیں، بعض قولِ وسَط[2] یعنی بعض امور میں قابلِ اعتبار، اور بعض میں غیر معتبر ہونے کے قائل ہوتے ہیں یعنی دربارۂ امورِ اہم، وضروریات وواجباتِ شرع غیر معتبر فرمایا ہے، اور امورِ سافلہ[3] میں مثل قِصص وتواریخ معتبر کہا ہے۔

① تقریب التہذیب میں تو لکھا ہے: صدوقٌ یدلِّس، ورُمِیَ بالتشیُّع والقدَر (سچ بولنے والے ہیں، تدلیس کرتے ہیں یعنی حدیث کی روایت میں کبھی اپنے استاد کا نام نہیں لیتے، بلکہ اس سے اوپر کے راوی کا نام لیتے ہیں، اور لفظ ایسا اختیار کرتے ہیں جس میں سماع (سننے) کا احتمال ہوتا ہے، اور شیعہ اور قدریہ (منکر تقدیر) ہونے کا ان پر الزام ہے[4])

اور امام نووی رحمہ فرماتے ہیں: قد اتفقوا علی أن المدلِّس لایُحتجّ بعنعنتِہ (محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ تدلیس کرنے والا راوی اگر لفظ عن سے روایت بیان کرے تو اس سے استدلال درست نہیں) اور حدیث مذکور کو محمد بن اسحٰق جو کہ مدلّس ہے مُعَنْعَنْ بیان کرتا ہے، اس وجہ سے لائق احتجاج

---

[1] یہ حدیث تمہید دفعہ چہارم میں ذکر کی گئی ہے۔ [2] وَسَط (سین کے زبر کے ساتھ): معتدل، ارشاد باری تعالیٰ ہے جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا (بنایا ہم نے تم کو معتدل امت) ۱۲ [3] امورِ سافلہ: معمولی باتیں غیر اہم باتیں ۱۲
[4] تقریب ص ۱۴۴ ج ۲ حرف میم ترجمہ ۴۰

نہیں ہونا چاہیے۔

(۲) وَرَوی ابنُ مَعِینٍ عن یحیی القَطّان انہ کان لایَرضٰی محمدَ بنَ اسحٰقَ، ولا یُحَدِّثُ عنہ (یحیی بن سعید قطان، محمد بن اسحٰق سے خوش نہیں تھے، اور ان سے روایت بھی نہیں کرتے تھے[1])

(۳) وقیل لاحمدَ: یااباعبد اللہ! اذا انفرَدَ ابنُ اسحٰق بحدیثٍ تَقْبَلُہٗ؟ قال: لا واللہِ انی رَأیتُہٗ یحدث عن جماعۃ بالحدیث الواحد، ولایفصِل بین کلامِ ذا من کلامِ ذا (امام احمد بن حنبل سے پوچھا گیا کہ اگر کسی حدیث کو صرف محمد بن اسحٰق روایت کریں، تو آپ اس کو قبول کریں گے؟ فرمایا کہ بخدا! نہیں، میں نے ان کو دیکھا ہے کہ وہ ایک حدیث کو کئی ایک لوگوں سے روایت کرتے ہیں، اور ایک کے کلام کو دوسرے کے کلام سے جدا نہیں کرتے[2])

(۴) وقال ابنُ معین: ضعیفٌ ولیس بذلك (یحیی بن معین نے فرمایا کہ وہ ضعیف ہیں، اور قوی نہیں ہیں[3])

(۵) وقال احمد بن زُہَیرٍ: سمعتُ یحیی بنَ معین یقول: ہو عندی سقیمٌ لیس بالقویّ (یحیی بن معین کہتے ہیں کہ وہ میرے نزدیک کمزور ہیں، قوی نہیں ہیں[4])

(۶) وقال النسائی: لیس بالقویّ (امام نسائیؒ نے فرمایا کہ وہ قوی نہیں ہیں[5])

(۷) وقال البَرقانی: سألتُ الدارَقطنی عن محمد بن اسحٰق بن یسارٍ، وعن ابیہ، فقال: لایُحتَجُّ بہما، وانما یُعتَبَرُ بہما (ابوبکر بَرقانی نے دارقطنی سے محمد بن اسحاق اور ان کے والد کے بارے میں معلوم کیا تو انھوں نے کہا کہ ان دونوں کی حدیثوں سے استدلال نہیں کیا جائے گا، ان دونوں کی حدیثوں سے صرف تائید حاصل کی جاسکتی ہے[6])

(۸) وقال عباس الدَّوری: سمعتُ احمدَ بنَ حنبل ذکر ابن اسحٰقَ فقال: أمّا فی المغازی وأشباہِہٖ فیُکتَبُ، وَأمّا فی الحلال والحرام فیُحتاج الی مِثلِ ہذا، ومَدَّ یَدَہٗ وضَمَّ اصابعَہ (عباس دَوری کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے سنا کہ انھوں نے محمد بن اسحاق کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ مغازی اور اس جیسے ابواب میں تو ان کی حدیثیں لکھی جاسکتی ہیں، مگر حلال وحرام میں اس طرح کے

---

[1] تاریخ بغداد ص۲۲۷ ج۱، عیون الاثر ص۱۱ ج۱ [2] تہذیب ص۴۳ ج۹ [3] تہذیب ص۴۴ ج۹

[4] سیر اعلام النبلاء للذہبی ص۴۷ ج۷ [5] تہذیب ص۴۴ ج۹ [6] تاریخ بغداد ص۲۳۲ ج۱، عیون الاثر ص۱۱ ج۱

راوی کی ضرورت ہوتی ہے، اور امام احمد نے ہاتھ لمبا کیا، اور انگلیاں بند کریں یعنی مٹھی باندھ کر اشارہ کیا کہ ایسا مضبوط راوی ہونا ضروری ہے[1])

⑨ وروی الاَثرمُ عن احمدَ: کان کثیرَ التدلیس جدًّا، اَحسَنُ حدیثِہٖ عندی ما قال اخبرنی وسمعتُ (اثرم، امام احمد سے روایت کرتے ہیں کہ محمد بن اسحاق بہت زیادہ تدلیس کیا کرتے تھے، میرے نزدیک ان کی اچھی حدیث وہ ہے جس میں وہ اخبرنی اور سمعتُ کہیں یعنی سماع کی صراحت کریں[2])

⑩ وعن ابن مَعِینٍ: ما اُحِبُّ ان احتجَّ بہٖ فی الفرائض (یحیی بن معین سے مروی ہے کہ میں یہ بات پسند نہیں کرتا کہ محمد بن اسحاق کی حدیثوں سے احکام میں استدلال کروں[3])

اب انصاف سے دیکھیے ان اقوال سے صاف ظاہر ہے کہ محمد بن اسحٰق کو بعض اَعلام[4] تو ضعیف وسقیم فرماتے ہیں، اور بعض ائمہ غیر قابل للاحتجاج فرماتے ہیں، بعض کا ارشاد یہ ہے کہ حلال وحرام وفرائضِ شرعیہ میں غیر معتبر، اور مغازی میں معتبر ہے، جن کا خلاصہ یہ ہوا کہ دربارۂ ثبوتِ فرضیتِ قرارت خلف الامام حدیث محمد بن اسحٰق ہرگز حجت نہیں ہونی چاہیے۔

اور سنیے!

⑪ قال سلیمانُ التیمی کذّابٌ (سلیمان تیمی نے ابن اسحاق کو بڑا جھوٹا کہا ہے[5])

⑫ وقال یحیی القطّانُ: ماترکتُ حدیثہ الّا لِلّٰہِ، اَشھدُ انہ کذّابٌ (یحیی قطان کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن اسحاق کی حدیثیں لوجہ اللہ چھوڑ دی ہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ بڑا جھوٹا تھا[6])

⑬ وقال احمدُ: قال مالکٌ وذکرہ فقال: دجّالٌ من الدجاجلۃ (امام احمد کہتے ہیں کہ امام مالک نے محمد بن اسحاق کا تذکرہ کرتے ہوتے فرمایا کہ وہ دجالوں میں سے ایک دجال (مکار) ہے[7])

⑭ وقال مالکٌ: اَشھدُ انہ کذّابٌ (امام مالک نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ بڑا جھوٹا ہے[8])

⑮ وقال ھشامُ بنُ عروۃَ: کَذَبَ الخبیثُ (ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ خبیث نے جھوٹ بولا[9])

اب پاسِ مشرب سے یک طرف ہو کر دیکھیے کہ یہ ائمہ اَعلام کس تشدد سے محمد بن اسحٰق کی

---

[1] عیون الاثر ص۱۲ ج۱ [2] عیون الاثر ص۱۲ ج۱ [3] عیون الاثر ص۱۲ ج۱

[4] اَعلام: اکابر، عَلَم کی جمع ہے جس کے معنی ہیں قوم کا سردار ۱۲

[5] ضعفاء ابن جوزی ص۴۱ ج۳ [6] ابن جوزی ص۴۱ ج۳ [7] سیر اعلام النبلاء ص۳۸ ج۷

[8] ابن جوزی ص۴۱ ج۳ [9] سیر ص۱۵ ج۷

تضعیف فرماتے ہیں، اور فرمائیے کہ ان اقوال میں بھی طعنِ مفصّل ہے یا نہیں؟ کیا اب بھی کوئی درجہ (تضعیف کا) باقی رہ گیا؟! قال فی النخبة: مراتبُ الجرحِ: وأسوأُها الوصفُ بأفعَلَ کاکذبِ الناس، ثم دجّالٌ او وضّاعٌ او کذّابٌ (اور اہم امور میں سے ہے جرح کے مراتب کا پہچاننا: اور تضعیف کے درجوں میں سب سے زیادہ بُرا درجہ تو یہ ہے کہ اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کیا جائے، جیسے اکذبُ الناس کہا جائے، پھر دجّال یا وضّاع یا کذّاب جیسے الفاظ ہیں[1])

سو محمد بن اسحاق کو تو دجّال اور کذّاب اور خبیث سب کچھ کہا ہے، بلکہ یحیٰی القطّان اور امام مالک وغیرہ نے تو "أشهدُ أنّه کذّابٌ" فرمایا ہے، کذّاب تو صیغۂ مبالغہ تھا ہی، لفظ أشهدُ نے اس مبالغہ کو اور دوچند کر دیا، ظاہر ہے کہ بدون وثوقِ تام، لفظ أشهدُ کے ساتھ کسی مضمون کو نہیں بیان کیا کرتے، بالخصوص ایسے محتاط لوگ ——— اب ان اقوال سے محمد بن اسحاق کا لائقِ احتجاج نہ ہونا اظہر من الشمس[2] ہے

اور اگر کوئی حضرت بپاسِ ملت و مشرب اس قدر تصریحات سے قطع نظر فرما کر بعض ائمہ کی توثیق ہی کو ——— بہ نسبت محمد بن اسحٰق ——— ترجیح دینے کو تیار ہوں تو بشرطِ فہم ان شاء اللہ عدمِ صحت بلا انکار مسلّمۂ جناب کا تو کوئی نادان بھی انکار نہ کرے گا، کما هُوَ ظاهِرٌ ——— وفی النُّخبة: "والجرحُ مُقدَّمٌ علی التعدیلِ إن صَدَرَ مُبیَّنًا من عارفٍ بأسبابِهٖ[3]" اور محمد بن اسحٰق کا مجروح بجرحِ مُبیَّن ہونا خود ظاہر ہے، علیٰ هٰذا القیاس جرحِ مذکور کا عارفین باسباب الجرح سے صادر ہونا بھی ظاہر ہے

سو آپ کا یہ ارشاد کہ "اگر آپ دعویٰ اس کی عدمِ صحت کا فرماتے ہیں تو جرح بیّن بالتفصیل سے ثابت کیجئے" بالکل بیکار[4] ہو گیا۔

---

[1] شرح نخبۃ ص۱۵۲ مصری در خاتمہ ۱۲ [2] آفتاب سے زیادہ ظاہر ۱۲ [3] نُخبہ میں ہے کہ جرح تعدیل سے مقدّم ہے (یعنی کسی کو اگر چند علماء نے ثقہ اور عادل کہا ہو، اور چند علماء نے اس کی تضعیف کی ہو تو اس کو ضعیف ہی مانا جائے گا) بشرطیکہ اس کو ضعیف کہنے والے حضرات ضُعف کے اَسباب سے واقف ہوں اور راوی کے ضعف کی وجہ بھی بیان کریں (ص۱۵۵ مصری) [4] چونکہ صاحب مصباح نے جرحِ بیّن کا مطالبہ کیا تھا، اس لئے حضرت قدس سرہ نے اسی کو بیان کیا ہے، ورنہ ابن اسحٰق کے بارے میں تعدیل کے اقوال بھی ہیں اور قولِ فیصل وہ ہے جو ذہبی رحمہ اللہ نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ (باقی ص۱۲۷ پر)

بعض کی تصحیح سے حدیث متفق علیہ نہیں ہوتی

علی ھٰذا القیاس آپ کا یہ فرمانا کہ: " امام بخاری اور ابن حبان اور حاکم اور بیہقی جو ائمۂ جلیل الشان فی الحدیث ہیں، اس حدیثِ عبادہ کی تصحیح فرماتے ہیں، تو صحت اس کی ثابت، کما تقرر فی اصول الحدیث "

بالکل آپ کی بے انصافی ہے، اگر امام بخاری اور حاکم وغیرہ جلیل الشان ہیں تو امام احمد اور امام مالک اور یحییٰ القطان وغیرہ بھی کچھ کم نہیں، بلکہ بعض امور میں بدرجہا بڑھے ہوئے ہیں۔

خیر اور امور کی تو یہاں بحث نہیں، مگر یہ ظاہر ہے کہ تجریح وتعدیل میں قول اُن حضرات کا معتبر ہونا چاہئے کہ جو اس زمانہ کے ہوں، کیونکہ کسی کی بھلائی بُرائی سے جیسے وہ لوگ واقف ہوتے ہیں کہ جنہوں نے اس شخص کو دیکھا بھالا ہو، ایسا وہ شخص واقف نہیں ہوسکتا جو بواسطہ اوروں سے سُنے سنائے لکھتا ہو ــــــ علاوہ ازیں جرح کا تعدیل پر مُقدّم ہونا ابھی عرض کر چکا ہوں۔

ان سب امور کے بعد میں پھر یہ بات بھی ہے کہ آپ تو صحتِ اتفاقی بلا انکار کے مدعی تھے، اس کا اب بھی کہیں پتہ نہیں، اور اگر امام بخاری اور ابن حبان وحاکم وبیہقی ہی کا نام اجماع واتفاق ہے، تو یہ اصطلاح جُدی ہے، اور معلوم نہیں جملہ " کما تقرر فی اصول الحدیث " کے بیان فرمانے سے آپ کس امر کا تقرر ثابت فرماتے ہیں؟ کیا یہ مطلب ہے کہ امام بخاری وغیرہ یہ چاروں حضرات جس حدیث کو صحیح فرمادیں، تو اس کی صحت مسلّم اور اتفاقی کہلاتی ہے،

(بقیہ حاشیہ ۱۲۶ کا) محمد بن اسحاق اور امام مالک مُعاصر ہیں، اور دونوں ہی نے ایک دوسرے پر جرح کی ہے، مگر ابن اسحٰق کی جرح سے تو امام مالک کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا، البتہ امام مالک کی جرح نے ابن اسحٰق کی کچھ حیثیت گھٹا دی ہے، امام مالک رحمہ اللہ تو ستارے کی طرح چمکتے رہے، اور ابن اسحٰق کو سِیَر و مغازی میں اونچا مقام حاصل رہا۔

وأمّا فی احادیث الاحکام فینحطّ حدیثُه فیها عن رُتبة الصحةِ الی رتبة الحسن، الّا فیما شَذّ فیه، فانه یُعَدُّ منکرًا، هذا الذی عندی فی حالهٗ والله اعلم (سیَر ص۴۱ ج۷) ۱۲

اور احکام کی حدیثوں میں ان کی حدیث کا درجہ صحیح سے گر کر حسن رہ گیا، البتہ جس حدیث کی روایت میں وہ تنہا ہوں وہ مُنکر شمار کی جائے گی، ان کے بارے میں میری سمجھ میں یہی بات آتی ہے، اور اللہ تعالیٰ ان کا حال بہتر جانتے ہیں ۱۲

یا اور کچھ مطلب ہے؟

ٹھوکریں مت کھائیے چلئے سنبھل کر دیکھ کر
چال سب چلتے ہیں لیکن بندہ پرور دیکھ کر

آپ نے مفت میں ایک ورق سیاہ کیا، مگر نہ تو آپ صحت بلا انکار کے معنی سمجھے، نہ یہ خیال فرمایا کہ دلیل جو لکھتا ہوں وہ موافقِ مدعا ہے یا مخالف مدعا؟ پھر اس فہم و فراست پر ع

کوس[1] لِمَنِ الْمُلْکُ؟ کی ٹھوکو ہو بمؔ و زِیرؔ!

حدیث عبادہ قطعی[2] الدلالۃ بھی نہیں ہے

اس سے آگے مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

قولہ: آگے رہا نص اور قطعی الدلالۃ ہونا، سو وہ اَظہر من الشمس ہے، کیونکہ مَسُوق[3] ہے واسطے اثباتِ قرارتِ فاتحہ کے، نسبت[4] مقتدیوں کے" الی آخر ما قال۔

اَقُول: جاننا چاہیئے کہ مجتہد صاحب نے جو حدیثِ عبادہ کی صحت بلا انکار اور نص قطعی الدلالۃ درباب وجوبِ قرارت خلف الامام ہونے کا دعویٰ فرمایا تھا، سو بزعم خود حدیثِ مذکور کی صحت بلا انکار تو ثابت کر چکے، اب اس کے نص و قطعی الدلالۃ ہونے کو ثابت کرتے ہیں، مگر صحت بالاتفاق تو مجتہد صاحب نے جو ثابت کی ہے، اس کے دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تسلیم کرنا اسی کا کام ہے جس کو صحتِ عقل و حواس مُیَسّر نہ ہو۔

باقی رہا حدیثِ مذکور کا دربارۂ وجوبِ قرارت خلف الامام نص قطعی الدلالۃ ہونا، جس کو مجتہد صاحب اظہر من الشمس فرماتے ہیں، اگر تسلیم کیا جائے تو نہ ہم کو مضر، نہ مجتہد صاحب کو مفید، کیونکہ جب اس کی صحت ہی مطابق دعوئے مجتہد صاحب نہ رہی، تو فقط نص قطعی الدلالۃ ہونے سے کیا کام نکلتا ہے؟ اور اگر نظرِ غور سے ملاحظہ فرمائیے تو حدیث عبادہ کا ثبوت، مدعائے مجتہد صاحب کے لئے نصِ قطعی ہونا بھی مخدوش نظر آتا ہے۔

ثبوت، وجوب سے عام ہے (پہلی وجہ):- دیکھئے! خود مجتہد صاحب دلیلِ ثبوت

---

[1] کوس: نقّارہ ـــــ لِمَنِ الْمُلْکُ؟: حکومت کس کی ہے؟ ـــــ بمؔ: باجے کی اونچی آواز، آواز کا چڑھاؤ، زیر کی ضد ـــــ یعنی ہر سو اپنی فتح کا نقارہ بجاتے ہو، ۱۲ [2] قطعی الدلالۃ: وہ نص جس کا ایک مفہوم واضح اور متعین ہو، چند احتمال نہ ہوں ۱۲ [3] مَسُوق: چلایا ہوا، بیان کیا ہوا، یعنی وہ حدیث اسی مسئلہ کو بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمائی گئی ہے ۱۲ [4] یعنی بہ نسبت مقتدیوں کے ۱۲

نصیت[1] میں فرماتے ہیں کہ ——— "حدیث مذکور مسوق ہے واسطے اثبات قرارت فاتحہ کے نسبت مقتدیوں کے" ——— تو حسب ارشاد مجتہد صاحب حدیث مذکور ثبوت قرارت فاتحہ خلف الامام کے لئے نص ہوئی، اور سب جانتے ہیں کہ ثبوت، وجوب سے عام ہے، کیونکہ جیسا ثبوت درصورت وجوب ہوتا ہے، ایسا جواز واباحت واستحباب کے پیرایہ میں بھی ثبوت متحقق ہوتا ہے، اور مجتہد صاحب نے دعوے وجوب قرارت مذکورہ کا کیا تھا، اور نص مذکور سے محض ثبوت نکلا، اس صورت میں دعویٰ خاص، اور دلیل عام ہوئی جاتی ہے۔

نفیِ کمال کا احتمال ہے (دوسری وجہ)

اور اگر کوئی صاحب یہ ارشاد فرماویں کہ اس ثبوت سے مراد ثبوت فی ضمن الوجوب ہے، تو قطع نظر اس سے کہ یہ مراد ظاہر الفاظ مجتہد صاحب کے مخالف ہے، یوں بھی مخدوش ہے کہ حدیث مذکور کو دربارۂ وجوب قرارت خلف الامام نص قطعی کہنا غیر مسلّم ہے، کیونکہ جملہ لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِھَا سے بظاہر اگر وجوب قرارت فاتحہ علی المقتدی مفہوم ہوتا ہے، تو دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس سے مراد فقط نفی کمال ہو، چنانچہ نفی صلوٰۃ بمعنی نفی کمال صلوٰۃ بہت جگہ احادیث میں موجود[2] ہے۔

احتمال ناشی عن دلیل ہے

اور اگر یہ کہئے کہ ہم نے قطعی کے یہ معنیٰ[3] لے رکھے ہیں کہ اس میں احتمال خلاف ناشی بادلیل کا نہ ہو، نہ یہ کہ وہ کسی وجہ سے محتمل خلاف نہ ہو، تو یہاں تو آیت قرآنی واحادیث متعددہ وآثار کثیرہ سے احتمالِ ثانی ناشی، بلکہ ثابت ہوتا ہے، سو حدیث مذکور کی صحت بلا انکار تو غلط ہوئی ہی تھی، اب تو آپ کے مدعا یعنی وجوب قرارت علی المقتدی کے لئے حدیث مذکورہ کا نص قطعی الدلالۃ ہونا بھی نصیب اعداء ہوگیا۔

محنت رائیگاں!

اس بات کا ہم کو بھی خیال آتا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب نے تمام کتب احادیث میں سے ایک حدیث بزعم خود ایسی نکالی تھی کہ جو ان کے ثبوت مدعا کے لئے

---

[1] نصیت: نص ہونا، صریح ہونا ۱۲

[2] جیسے (۱) لَاصَلٰوۃَ بِحَضْرَۃِ طَعَامٍ یعنی بھوک لگی ہوئی ہو اور کھانا موجود ہو اور نماز پڑھے تو نماز نہیں ہوتی یعنی مکروہ ہے (۲) لَاصَلٰوۃَ لِمُلْتَفِتٍ یعنی نماز میں اِدھر اُدھر دیکھنے والے کی نماز نہیں ہوتی یعنی مکروہ ہے (۳) لَاصَلٰوۃَ بَعْدَ الْعَصْرِ عصر کے بعد نماز نہیں ہوتی یعنی مکروہ ہے ——— ایسی اور بھی متعدد حدیثیں ہیں ۱۲

[3] یعنی نفی کمال کا احتمال ——— ناشی: پیدا ہونے والا ۱۲

نصِّ قطعی ہو، اور صحیح بلا انکار بھی ہو، مگر افسوس! حدیثِ مذکور سے بھی ہمارے مجتہد صاحب کی کاربرآری[1] نہ ہوئی، اور دونوں دعووں میں سے ایک دعویٰ بھی پایۂ ثبوت کو نہ پہنچا ؎

اکنوں کہ ہیچ داد، دلم گریہ ہم نداد درکوئے او نشینم وخاکے بسر کنم[2]

اس کے بعد اب آپ کا فَثَبَتَ المطلوبُ بِکُلِّ الوجوہ[3] فرمانا آپ ہی کا کام ہے، اور موافق مصرعۂ مشہور: ع

دروغے راجزا باشد دروغے[4]

ہمارا بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے ع

آپ جو کہتے ہیں صاحب! سو بجا کہتے ہیں!

حدیث عبادہؓ عام[5] کی بحث

(جو صحیح ہے مگر صریح نہیں)

اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب نے حدیث عبادہ بن صامت رضؓ ــــــ قال قال رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّم: لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِاُمِّ الْقُرْاٰنِ ــــــ جو بخاری ومسلم وغیرہ کتبِ حدیث میں ہے نقل فرمائی ہے، اور اس کی صحت بلوغُ المرام اور شرح بلوغ المرام وغیرہ سے نقل فرمائی ہے، مگر اس کا جواب تو فقط اتنا ہی کافی ہے کہ کتبِ حدیث میں تو ہزاروں احادیثِ صحیحہ موجود ہیں، آپ کو کیا نفع ؟

ہمارا مطالبہ تو آپ سے اس حدیث کا تھا کہ جو باوجود صحتِ اتفاقی کے دربارۂ وجوبِ قراءتِ مقتدی نص قطعی الدلالۃ بھی ہو، ایسی کوئی حدیث ہو تو لائیے، اور حضرت سائل پر سے

---

[1] کاربراری: مقصد کی تکمیل ۱۲ [2] اب جبکہ کچھ دیا، میرے دل کو تو رونا بھی نہ دیا ؛ اس کے کوچہ میں بیٹھوں گا اور خاک سر پہ ڈالوں گا۔ [3] تو مقصد ہر طرح ثابت ہوگیا [4] جھوٹے کی سزا جھوٹ ہے [5] حضرت عبادہ رضؓ کی عام حدیث دفعۂ چہارم کی تمہید میں ذکر کی گئی ہے ۱۲

بہ ندامت آتاریئے، اور خود بھی سُرخ رو ہوجئے، ورنہ بے سوچے سمجھے احادیث کو نقل فرماکر ہم کو نہ دھمکاییے!

اور اگر یہ مطلب ہے کہ یہ حدیث گو امرِ معلوم کے لئے نصِ قطعی نہیں، مگر وجوبِ قرارتِ فاتحہ خلف الامام اس سے ثابت ہوتا ہے، سو اس کی کیفیت تو ان شاء اللہ جب معلوم ہوگی جب آپ حدیثِ مذکور سے وجوبِ قرارت فاتحہ علی المقتدی ثابت کریں گے۔

بینوا توجروا[1] مگر ہاں نصِ صریح قطعی الدلالۃ سے دست بردار ہوکر مطلق استدلال کو اختیار کرنے سے یہ بات تو ثابت ہوگئی کہ سوائے حدیثِ سابق آپ کے زعم کے موافق بھی کوئی حدیث ایسی آپ کے پاس نہیں کہ جو دربارۂ وجوبِ قرارتِ مُتنازَعہ نصِ صحیح قطعی الدلالۃ ہو، اور حدیثِ سابق کی صحت وقطعیّت کا حال بھی معلوم ہوچکا ہے، تو اب دربارۂ وجوبِ قرارتِ مذکورہ آپ کے پاس کوئی حدیث صحیح قطعی الدلالۃ نہیں، اِدھر آپ کے انداز سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ آپ دلائلِ مُثبِتہ[2] احکام کو منحصر فی النص ہی فرماتے ہیں[3] پھر قرارتِ فاتحہ کا وجوب، باوجود نہ ہونے نصِ معلوم کے، آپ کے نزدیک کیونکر محقَّق ہوگیا؟ بَیِّنُوْا تُوْجَرُوْا!

حدیثِ عام سے قائلین فاتحہ کا استدلال، اور اس کے جوابات

اب مجتہد صاحب کا طریقۂ استدلال حدیثِ مذکور سے بھی سننا چاہیے۔

قولہ: اب فرمائیے کہ یہ حدیثِ عبادہ متفق علیہا جو بسبب شمول اور عموم اپنے کے، امام اور مأموم اور منفرد کو، اور خواہ نماز جہریہ ہو یا سرّیہ حجتِ بیّن اور دلیلِ ظاہر نہیں تو کیا ہے؟ اور فرق درمیان امام اور ماموم کے، یا درمیانِ نماز جہریہ اور سرّیہ کے، بلا بیّنہ اور برہان کے ہم کس طرح قبول کریں؟ کہ حدیثِ مذکور بغیر فرق امام و ماموم کے باآوازِ بلند وجوبِ قرارت کو ظاہر فرمارہی ہے۔

اَقُوْلُ بِحَوْلِہٖ: خُلاصہ استدلالِ مجتہد صاحب فقط یہ امر ہے کہ حدیثِ مذکور سے علی سبیل العموم حکم قرارتِ فاتحہ نکلتا ہے، پھر حنفیہ کا مقتدی کو بلا بیّنہ اس حکم سے خارج کرنا قابلِ تسلیم نہیں۔

---

[1] جواب دیجئے اور اجر پائیے [2] دلائل مُثبِتۂ احکام: احکام شرعیہ کو ثابت کرنے والے دلائل ۱۲

[3] کیونکہ آپ اپنے اشتہار میں ہر مسئلہ میں نص صریح قطعی الدلالۃ طلب کرتے ہیں ۱۲

جواب (۱) دعویٰ خاص، دلیل[1] عام

جناب مجتہد صاحب! آپ کے ابطالِ مدعا کے لئے فقط اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اگر ہم آپ کے اس عموم کو آپ کی خاطر سے قبول بھی کرلیں، اور حکمِ قراءت میں امام و ماموم و منفرد کو مُساوی الرتبہ مان لیں، تو دعوئے جناب تو پھر بھی محقق نہیں ہوتا، آپ کا دعویٰ تو ثبوتِ وجوب یعنی فرضیتِ قراءتِ فاتحہ علی المقتدی ہے، اور حدیثِ مذکور کو اگر نفیِ کمال پر محمول کیا جائے ——— چنانچہ ہمارا یہی قول ہے، اور اس کے قرائن و دلائل بھی موجود ہیں ——— تو پھر گو آپ کی خاطر سے اشخاصِ[2] مذکورہ کو دربارۂ قراءتِ فاتحہ مُساوی بھی کہا جائے، تو آپ کا مطلب جب بھی درست نہیں ہوتا، کما ھو ظاہر۔

جواب (۲) ضمِ سورت کے باب میں تخصیص آپ بھی کریں گے

خیر یہ بات تو درصورتِ تسلیم تھی، اب آپ کے اعتراض کا جواب عرض کرتا ہوں، اور آپ جو حنفیہ کی اس تخصیص کو ہٹ دھرمی سے بلا بیّنہ و برہان فرماتے ہیں، اس کی حقیقت بیان کرتا ہوں۔

دیکھئے! مسلم و ابوداود و نسائی میں خود حضرت عبادۃؓ کی یہی حدیث موجود ہے، اس میں ”فاتحۃ الکتاب“ کے بعد لفظ ”فصاعداً“ بھی موجود[3] ہے، اور ادھر آپ نے ”لاصلوٰۃ“ کے معنی نفیِ اصلِ صلوٰۃ کے لے رکھے ہیں، تو اب یہ معنیٰ ہوتے کہ بدون قراءت فاتحہ و سورتِ دیگر، نماز جائز نہ ہوگی، اور امام و ماموم سب کو آپ مُساوی فی وجوب القراءۃ فرما ہی رہے ہیں، تو آپ کے قول کے موجب ضمِ سورت بھی مقتدی پر فرض ہوا، اور وہ بھی بقول جناب کے خواہ نماز سریہ ہو یا جہریہ، اور یہ تو آپ کا بھی مذہب نہیں معلوم ہوتا، اور اگر آپ کا یہی مذہب ہے تو خیر یہی ارشاد فرمائیے، ہم اس میں بھی راضی[4] ہیں، سواب بدون اس کے کہ آپ بھی اس تخصیص کے ——— کہ

---

[1] یعنی دعویٰ ”وجوب“ کا ہے، مگر دلیل سے صرف ”نفی کمال“ ثابت ہوتا ہے، جو ”وجوب“ سے عام ہے ۱۲

[2] اشخاصِ مذکورہ: یعنی امام و ماموم (مقتدی) اور منفرد ۱۲ [3] دیکھئے مسلم شریف ص۱ ج۴ مصری، باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ الخ، ابوداؤد شریف ص۱۱۹ ج۱ باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ، نسائی شریف ص۱۴۵ ج۱، باب ایجاب قراءۃ فاتحۃ الکتاب فی الصلوٰۃ ۱۲ [4] راضی اس لئے ہیں کہ اس صورت میں بھی حدیث سے فاتحہ اور سورت کا محض ثبوت نکلے گا، وجوب ثابت نہ ہوگا، جو آپ کا مدعا ہے ۱۲

جس سے اشد انکار کیا جاتا تھا ——— مرتکب ہوں، گو درباب ضمِ سورت ہی سہی، اور کوئی مَفَر نہیں معلوم ہوتا، اور جب آپ مقتدی کو دربارۂ ضمِ سورت عمومِ مذکور سے مُستثنیٰ فرمائیں گے، اس وقت ہم بھی ان شاء اللہ مقتدی کا قرارتِ فاتحہ میں حکمِ قرارت سے مُستثنیٰ ہونا بدلائلِ واضحہ ثابت کردیں گے۔

جواب (۳) تخصیص مقتدی کے دلائل

اور سنیے! ابوداؤد میں حدیثِ مذکور کے بعد مصنّف نے سفیان بن عُیَیْنَہ راوی حدیثِ مذکور کے حوالہ سے کہا ہے: "قَالَ سُفْیَانُ: لِمَنْ یُصَلِّی وَحْدَہٗ[1]" یعنی حکم لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب میں منفرد داخل ہے، مقتدی شامل نہیں ——— ادھر مُوَطّا میں امام مالکؒ فرماتے ہیں:

① عن ابی نُعَیْمٍ وَھْبِ بْنِ کَیْسَانَ انّہ سَمِعَ جابرَ بنَ عبدِ اللّٰہ یقول: مَنْ صَلّٰی رَکْعَۃً لم یَقْرَأْ فیھا بِاُمِّ القراٰن فلم یُصَلِّ، اِلَّا اَنْ یکونَ وَرَاءَ الامام (حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی رکعت سورۂ فاتحہ کے بغیر پڑھی، اس نے نماز ہی نہیں پڑھی، مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو[2])

② وعن مالکٍ عن نافعٍ اَنَّ عبدَ اللّٰہ بنَ عمرَ کان اذا سُئِلَ ھَلْ یَقْرَأُ اَحَدٌ خَلْفَ الامام؟ قال: اذا صَلّٰی احدُکم خلفَ الامام فَحَسْبُہٗ قِرَاءَۃُ الامام، واذا صلّی وحدَہٗ فَلْیَقْرَأْ، قال: وکان عبدُ اللّٰہ بنُ عمرَ لا یَقْرَأُ خلفَ الامام (حضرت نافع کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے جب دریافت کیا جاتا کہ کیا امام کے پیچھے کوئی شخص قرارت کرسکتا ہے؟ تو فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہو تو امام کی قرارت اس کے لئے کافی ہے۔ اور جب تنہا پڑھے تب قرارت کرنی چاہئے ——— حضرت نافع فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ امام کے پیچھے قرارت نہیں کیا کرتے تھے[3])

③ اور امام ترمذی اپنی صحیح میں امام احمد کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں

واما احمد بن حنبلٍ فقال: معنی قولِ النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم "لاصلوٰۃ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بفاتحۃ الکتاب"، اذا کان وحدَہٗ، واحتجّ بحدیثِ جابرِ بْنِ عبد اللّٰہ حیثُ قال: مَنْ صلّی رکعۃً لم یقرأ فیھا بامّ القراٰن فلم یُصَلِّ اِلّا ان یکونَ وراءَ الامام ——— قال احمدُ: فھذا رجلٌ مِنْ اَصْحابِ النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم تاَوَّلَ قولَ النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

---

[1] ابوداؤد شریف ص ۱۱۹ ج ۱ باب من ترک القرارۃ فی صلوتہ [2] موطا مالک ص ۲۸ باب ما جاء فی ام القرآن۔

[3] موطا مالک ص ۲۹ باب ترک القرارۃ خلف الامام فیما جہر فیہ۔

«لاصلوٰۃ لِمَن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب» : اَنَّ ھٰذا اذا کان وحدہٗ (امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ قراءتِ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی، اُس صورت میں ہے کہ جب نماز پڑھنے والا تنہا ہو اور امام احمد نے حضرت جابر رضؓ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ: «جس شخص نے کوئی رکعت سورۂ فاتحہ کے بغیر پڑھی، اس نے نماز نہیں پڑھی، مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو»، امام احمدؒ نے فرمایا کہ حضرت جابر رضؓ صحابی ہیں انھوں نے لاصلوٰۃ الخ کے یہی معنی بیان کئے ہیں کہ یہ حکم تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے ہے[1])

④ وروی الطحاوی فی شرح الآثار: حَدَّثَنَا یونُسُ بنُ عبدِ الاَعلیٰ، ثنا عبدُ اللہِ بنُ وَھبٍ اَخبرنی حَیوۃُ بنُ شُرَیحٍ، عن بکرِ بنِ عَمرٍو عن عبید اللہ بن مِقسَمٍ اَنَّہٗ سَاَلَ عبدَ اللہِ بنَ عمرَ، وزیدَ بنَ ثابتٍ، وجابرَ بنَ عبدِ اللہ فقالوا: لَا تَقرَأ خَلفَ الامامِ فی شیءٍ من الصلوات، کذا فی شرحِ المُنیَۃ (امام طحاویؒ نے شرحِ معانی الآثار میں حضرت عبید اللہ بن مِقسَم سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضؓ اور حضرت زید بن ثابت رضؓ اور حضرت جابر بن عبد اللہ رضؓ سے دریافت کیا، تو ان حضرات نے فرمایا کہ آپ امام کے پیچھے نماز کے کسی حصہ میں بھی قراءت نہ کریں شرح منیہ میں ایسا ہی ہے[2])

⑤ اور امام محمدؒ اپنی مؤطا میں کہتے ہیں: عن سفیانَ بن عُیَینَۃَ، عن منصورٍ، عن ابی وائل قال: سُئِلَ عبدُ اللہ بنُ مسعودٍ عن القراءۃِ خلفَ الامام؟ قال: اَنصِتُ! فَاِنَّ فی الصلوٰۃ شُغُلًا، وَسَیَکفِیکَ ذاکَ الامامُ (ابو وائل کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے امام کے پیچھے قراءت کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؓ نے فرمایا کہ نماز میں خاموشی اختیار کرو، کیونکہ نماز میں مشغولیت ہے یعنی امام کی قراءت سننے کی اور تمھاری طرف سے امام قراءت کرے گا[3])

اس کے سوا اور بہت سے آثار و اقوال و احادیث بسند معتبر دربارۂ ممانعت قراءت خلف امام، کتبِ حدیث میں منقول ہیں، خوفِ طول نہ ہوتا تو اور بھی بیان کرتا۔

اب آپ ذرا انصاف فرمادیں کہ مقتدی کا وجوبِ قراءت سے مستثنیٰ ہونا اقوالِ صحابہ رضؓ و راویِ حدیث و ائمۂ مجتہدین مثلاً امام احمد کے ارشاد سے واضح ہوگیا یا نہیں؟ حضرت جابر رضؓ کے استثناء فرمانے کو امام احمد نے جو (یکے از) ائمۂ مجتہدین و رئیس المحدثین ہیں تسلیم فرمالیا، اور دربارۂ

---

[1] ترمذی شریف ص۴۲ ج۱ باب ترک القراءۃ خلف الامام ۱۲ [2] طحاوی شریف ص۲۱۹ ج۱ مصری کبیری ص۵۲۶
[3] موطا محمد ص۱۰۱ باب القراءہ فی الصلوٰۃ خلف الامام۔

استثنائے مقتدی عن حکم القراءۃ اس کو حجت فرماتے ہیں، مگر آپ کی بے باکی کے کیا کہنے! کہ باوجود اس قدر تصریحاتِ صحابہؓ و محدثین اب تک اس کو بے دلیل ہی خیال فرماتے ہیں، آپ کو اختیار ہے کہ ان اقوالِ صحیحہ کو معمول بہا ٹھہرائیں، یا نہ ٹھہرائیں، مگر خدا کے واسطے چاند پر تو خاک نہ ڈالئے، بلکہ احادیثِ صحیحہ مرفوعہ اور آیتِ قرآنی سے بھی یہی امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی حکمِ قراءت سے بالکل سبک دوش ہے، ان شاء اللہ عنقریب یہ کیفیت بھی گوش گذار کروں گا۔

جواب (۴) حدیث عبادہؓ عام مخصوص منہ البعض ہے

اس کے بعد ہمارے مجتہد صاحب فرماتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ:

„حدیث لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بأمّ القرآن عام ہے جمیع مصلین کو، مقتدی ہو یا امام یا منفرد، اور عام عند الحنفیہ اپنے افراد کو علی سبیل القطعیت شامل ہوتا ہے، تو اب حدیثِ مذکور دربارۂ وجوبِ قراءتِ فاتحہ، مقتدی کو بھی علی وجہ القطعیت ضرور شامل ہوگی“

سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اول تو فی الحقیقت حدیثِ مذکور میں مقتدی کو داخل ہی نہیں مانتے، چنانچہ اس کی تفصیل عنقریب عرض کروں گا، مگر چونکہ ہم ابھی تک آپ کو جوابِ عموم و شمول کے تسلیم کرنے کی تقدیر پر دیتے آرہے ہیں، اس لئے اس کی بناء پر یہ عرض ہے کہ گو حدیثِ مذکور مقتدی کو عام و شامل ہو، مگر ہمارے نزدیک قطعی الحکم عام غیر مخصوص ہوتا ہے، اور حکمِ قراءتِ فاتحہ جو مفادِ حدیث ہے، عام مخصوص منہ البعض ہے، دیکھئے! مدرک فی الرکوع سب ائمہ کے نزدیک حکمِ مذکور سے مستثنیٰ ہے، سو جب حکمِ مذکور عام مخصوص منہ البعض ہوا تو قطعیت کہاں؟ ——— مع ہذا آپ کا مذہب تو یہی ہوگا کہ عام مخصوص ہو یا غیر مخصوص، ظنی[1] ہی ہوتا ہے تو اب حکمِ مذکور بالاتفاق ظنی ہوگیا، اور دعوئے قطعیتِ جناب بالکل خیالِ خام نکلا۔

جواب (۵) خبرِ واحد کی خبرِ واحد سے تخصیص کی گئی ہے

اس کے علاوہ یہ عرض ہے کہ اگر ہم آپ کے فرمانے سے اس بات کو بھی تسلیم کرلیں کہ حکمِ مذکور اپنے افراد کے لئے قطعی الثبوت ہی ہے، تو پھر بھی آپ کو کچھ نفع نہیں، کیونکہ حدیثِ مذکور ظاہر ہے کہ خبرِ واحد ہے، اور خبرِ واحد خواہ خاص ہو، خواہ عام، مخصوص ہو یا غیر مخصوص ہو، اس کی

---

[1] کیونکہ آپ نے لکھا ہے کہ "عند الحنفیہ الخ" اس تخصیص سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ خصم عام کو قطعی نہیں مانتا، ورنہ حنفیہ کی تخصیص کیوں کرتا؟ ۱۲

ناسخ اور مخصص خبرِ واحد ہوسکتی ہے، ہاں اگر خبرِ واحد کو کوئی مخصّصِ نصِ قرآنی کہے تو بے شک عند الحنفیہ موردِ طعن ہے، مگر حدیث "لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِاُمِّ الْقُرْاٰن" تو نصِ قرآنی نہیں، حدیثِ متواتر نہیں، سو جب یہ خبرِ واحد ہے تو اب اگر کوئی کسی خبرِ واحد سے اس کے حکم کی تخصیص کرنے لگے تو کیا حرج ہے؟ اور آپ کس وجہ سے اعتراض فرماتے ہیں؟ آپ کے یہاں تو خبرِ واحد سے خبرِ متواتر اور نصِّ قرآنی کی بھی تخصیص جائز، بلکہ موجود ہے!

بالجملہ حدیث "لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِاُمِّ الْقُرْاٰن" کے حکم کو عام غیر مخصوص کہیے، یا عام مخصوص مانیے بالاتفاق اس کی تخصیص خبرِ واحد سے جائز ہے، تو اب ہم ان احادیث سے کہ جن میں مقتدیوں کو قرأت سے ممانعت کی گئی ہے، اگر حکمِ مذکور کی تخصیص کرتے ہیں تو آپ کو کیوں غیظ و غضب آتا ہے؟!

جواب (۶) مسلّمۂ جمہور تخصیص چھوڑ کر مختلف فیہ تخصیص کیوں اختیار کی جائے؟

اس تقریر کے بعد مجتہد صاحب نے اپنے دعوے کی تائید کے لئے تفسیر کبیر کی عبارت نقل کی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ:

> "جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عمومِ قرآنی کی مخصص خبرِ واحد ہوسکتی ہے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ گو آیت وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا[1] مقتدی کے ترکِ قرأت اور استماع کو مقتضی ہے، مگر حدیث لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَاْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ نے موافق قاعدۂ مذکورۂ مسلّمہ کے فاتحہ کو عمومِ قرآنی سے خاص کر دیا"

مگر اس استدلال سے حنفیہ پر الزام عائد نہیں ہوسکتا، کیونکہ اُن کے نزدیک خبرِ واحد مخصّصِ نصِّ قرآنی نہیں ہوسکتی، کما ذُکِرَ فی کتب الاصول[2] ——— قطع نظر اس سے ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ خبرِ واحد کی تخصیص خبرِ واحد سے بالاجماع سب کے نزدیک جائز ہے، تو اس لئے ہم حدیث "لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِاُمِّ الْقُرْاٰن" کو آیتِ قرآنی و احادیثِ نبوی ﷺ سے جن سے کہ مقتدی کو قرأت سے روکا گیا ہے، خاص کہتے ہیں، اب اس تخصیص مسلّمۂ جمہور کو چھوڑ کر اس تخصیص مختلف فیہ کو اختیار کرنا مقتضائے عقل نہیں۔

---

[1] جب قرآن پڑھا جائے تو اس کو کان لگا کر سنو، اور خاموش رہو ۱۲

[2] دیکھئے فواتح الرحموت شرح مُسلَّم الثبوت ص ۳۴۹ ج ۱ مع المستصفیٰ للغزالی، مسئلہ: لایجوز عند الحنفیہ تخصیص الکتاب بخبر الواحد، وکذا تخصیص السنۃ المتواترۃ بخبر الواحد الخ ۱۲

جواب⑦ تخصیص کی ضرورت نہیں

اور جوابِ تحقیقی اس کا بھی یہی ہے کہ حدیث لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِاُمِّ الْقُرْاٰن مقتدی کو شامل ہی نہیں، گو بظاہر شامل معلوم ہو، چنانچہ مفصلاً عرض کروں گا[۱]، سو جب اس کو شامل ہی نہیں تو اب تخصیص کا پتہ بھی نہیں رہا، جو جواباتِ سابقہ کی ضرورت پڑے۔

جواب⑧ اقوالِ ائمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ کی تخصیص کے خلاف ہیں

اور اگر ان سب امور سے قطع نظر کرکے اس تخصیص مرقومہ امام رازی کو ہم تسلیم کریں، تو پھر اس کا کیا جواب کہ یہ مذہب تو خود امام رازی کا بھی نہیں، کیونکہ تخصیصِ مذکور کا مفاد تو یہ نکلتا ہے کہ عموم قرآنی سے جو قراءتِ قرآن کے وقت، حکم وجوبِ انصات[۲] و استماع ہوا تھا، اس سے قراءتِ فاتحہ بوجہ حدیثِ مذکور مستثنیٰ ہوگئی یعنی قراءتِ فاتحہ کے وقت مقتدیوں کے ذمہ حکم انصات و استماع باقی نہیں، تو اب اس کے بموجب تو یوں چاہیے کہ عند جہر الامام[۳] بھی مقتدی شوق سے قراءتِ فاتحہ میں مشغول رہا کریں، حالانکہ حضرت امام شافعیؒ کا ایک قول تو یہی ہے:

”لَا يَجُوْزُ لِلْمَامُوْمِ اَنْ يَّقْرَأَ الْفَاتِحَةَ فِی الصَّلَوَاتِ الْجَهْرِيَّةِ عَمَلًا بِمُقْتَضٰی هٰذَا النَّصِّ، وَيَجِبُ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ فِی الصَّلَوَاتِ السِّرِّيَّةِ“

چنانچہ امام رازی ہی اس کے ناقل ہیں[۴]، ——— خلاصہ اس قول کا یہ ہوا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بموجب آیت وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا کے صلوٰۃ جہریہ میں مقتدی کو سورۂ فاتحہ مطلقاً پڑھنی ہی نہ چاہیے، ہاں صلوٰۃ سریہ میں پڑھے۔

اور یہی مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے ——— اور قولِ جدید میں امام شافعیؒ نے صلوٰۃ جہریہ میں بھی مقتدی کو حکم قراءتِ فاتحہ کا دیا، تو اس طرح پر کہ بعد ختمِ فاتحہ امام ساکت کھڑا رہے، اور مقتدی فاتحہ اس سکتہ میں پڑھ لیں۔

بالجملہ گو حضرت امام شافعیؒ نے قولِ جدید میں مقتدی کو حکم قراءتِ فاتحہ مطلقاً دے دیا ہے، مگر حکم استماع و انصات[۵] مستفاد من الآیۃ کو حتی الوسع نہیں چھوڑا، گو ایک تجویز غیر مروی یعنی سکتہ طویلہ

---

[۱] اس کی تفصیل آگے تقریر موعود کے ضمن میں آرہی ہے ۱۲ [۲] اِنْصات: خاموش رہنا ——— استماع: سننا ۱۲ [۳] امام کے زور سے قراءت کرنے کے وقت ۱۲ [۴] دیکھئے تفسیر کبیر صفحہ ۱۰۲ ج ۱۵ تفسیر واذا قرئ القرآن ۱۲ [۵] سننا اور خاموش رہنا جو آیت کریمہ سے مستفاد ہے ۱۲

امام کے لئے مقرر کیا، مگر آیتِ مذکورہ کی تخصیص فرما کر حکم استماع و انصات سے مقتدیوں کو سبکدوش نہ فرمایا، اور یہی ارشاد ــــــ یعنی حکمِ استماع و انصات سے مقتدی بھی فارغ نہیں ــــــ حضرت امام مالک و امام احمد ائمہ مجتہدین کا ہے۔

سو اب اس کو کیا کیجئے کہ قول امام فخر الدین کا امام شافعی کے مذہب کے موافق بھی درست نہیں ہوتا، اگر حضرت امام شافعی کے نزدیک وقت قراءت فاتحہ مقتدی امر فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا سے خاص تھا، تو پھر یہ سکتہ طویلہ جس کا احادیثِ مرفوعہ میں کہیں بھی پتہ نہیں، امام کے ذمہ کیوں مقرر کیا؟

تکرار بجواب تکرار اس کے بعد مجتہد صاحب نے شارح بلوغ المرام کی ایک عبارت طویل نقل فرمائی ہے، جس کا خلاصہ وہی دو۲ تین۳ باتیں ہیں جن کا جواب ابھی عرض کر چکا ہوں، ایک تو شارح مذکور یہ فرماتے ہیں کہ:

> "حدیث سابق عبادہ بن صامت جو امام ترمذی کے حوالہ سے منقول ہوئی، اور بالخصوص حدیث ثانی حضرت عبادہ متفق علیہ جو ابھی مذکور ہوئی، علی وجہ العموم وجوبِ قراءتِ فاتحہ خلف الامام پر دلالت کرتی ہیں"

سو دونوں حدیثوں کے ذیل میں اس امر کا جواب عرض کر آیا ہوں، مثلاً حدیثِ اول جو آپ نے محمد بن اسحٰق کے حوالہ سے بیان کی ہے، اول تو اس کی صحت میں کلام ہے، دوسرے بوجہ احادیثِ متعددہ و آیتِ قرآنی وہ حدیث اگر تسلیم بھی کی جائے، تو اس کو نفیِ کمالِ صلوٰۃ پر محمول کرنا پڑے گا، تو اب ان لوگوں کا مطلب ثابت ہوگا جو فاتحہ کا پڑھنا مقتدیوں کو مستحب فرماتے ہیں، قائلینِ وجوب کو پھر بھی کچھ نفع نہ ہوا۔

باقی اگر حدیثِ مذکور کو آپ کے فرمانے کے بموجب نفیِ اصلِ صلوٰۃ ہی پر محمول کریں، تو اب حدیث معارض نصِ قرآنی اور احادیثِ صحیحہ کے ہوگی جس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ بوجہ قوتِ سند ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا پڑے گا، یا کسی طرح مقدم، مؤخر کا پتہ لگا کر حسبِ قاعدہ مقدم کو ترک اور مؤخر کو اختیار کرنا پڑے گا، ــــــ سو بسم اللہ آپ ان دونوں امروں میں سے ایک کو یا دونوں کو تحقیق فرما کر اپنا مطلب ثابت فرمائیے، مگر آپ نے تو فقط دعوی بلا تحقیق ہی سے کام نکالا، ہم ان شاء اللہ اس باب میں بھی حسب الموقع کچھ عرض کریں گے۔

باقی آپ اگر ان سب امور سے قطع نظر فرما کر فقط یہ فرمائیں کہ آیتِ قرآنی اور احادیث مانعہ عن القراءۃ عام ہیں، اور یہی حدیثِ عبادہ[1] ان کی مخصص ہے، تو اول تو اس کا کیا جواب کہ عند الحنفیہ

---

[1] یعنی حدیثِ عبادہ بروایت ترمذی ۱۲

خبرِ واحد مخصص آیتِ قرآنی نہیں ہوسکتی، دوسرے حدیثِ مذکور کی سند ہی میں کلام ہے، تیسرے حدیثِ مذکور میں آپ کے قول کی جانب مخالف کا بھی احتمال ہے ـــــ کما مَرَّ آنفًا ـــــ پھر اس حدیث سے ان نصوص کے حکم کی تخصیص کرنی، جو متواتر یا صحیح الاسناد ہوں، اور احتمال جانبِ مخالف بھی نہ ہو ـــــ کما سیأتی ـــــ بالکل بے انصافی ہے۔

مع ھٰذا یہ بھی پہلے کہہ چکا ہوں کہ لاصلوٰۃ إلا بفاتحۃ الکتاب گو مقتدی وغیرہ سب کو عام ہے، مگر احادیثِ مانعہ[1] عن القراءۃ نے مقتدی کو خاص کر دیا، اس صورت میں تو آپ کی تخصیص بالکل ہی منعکس[2] ہوئی جاتی ہے۔

باقی رہی حدیثِ ثانی[3] اس کی کیفیت ابھی عرض کر آیا ہوں کہ مقتدی اس حکم سے خاص ہے، اور تخصیصِ مذکورہ کی تائید میں اقوالِ صحابہؓ وائمہ ورُواتِ حدیث نقل کر چکا ہوں، ـــــ دوسرے شارحِ مذکور نے آیت وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا، اور حدیث وَاِذَا قَرَأَ[4] فَاَنْصِتُوْا وغیرہ کو خاص کیا ہے، اور مخصص حدیثِ عبادہ کو قرار دیا ہے، سو اس کا جواب مکرر عرض کر آیا ہوں۔

مانعینِ فاتحہ کے مُستدلات

(حدیث من کان لہ امام کی بحث)

ہاں ایک بات زائد شارح مذکور نے یہ لکھی ہے کہ:

> ”حنفیہ کا استدلال کرنا حدیث مَنْ صَلّٰی[5] خَلْفَ اِمَامٍ فَقِرَاءَۃُ الْاِمَامِ قِرَاءَۃٌ لَهٗ سے درست نہیں، کیونکہ یہ حدیث ضعیف ہے، اور منتقی الاخبار وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ اس حدیث کے جمیع طُرق معلول اور ضعیف ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ یہ حدیثِ مذکور مُرسَل ہے“

سو ناظرینِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اس حدیث کی قوتِ سند اور ضعفِ سند

---

[1] قرارت سے روکنے والی احادیث ۱۲ [2] منعکس: برعکس، الٹی ۱۲ [3] یعنی حدیث عبادہ متفق علیہ ۱۲ [4] جب امام قرارت کرے تو تم خاموش رہو ۱۲ [5] جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام کی قرارت اس کے لئے قرارت ہے ۱۲

کا حال تو آگے عرض کروں گا، مگر یہاں اس قدر عرض کرتا ہوں کہ حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ فَقِرَاءَۃُ الْاِمَامِ لَہٗ قِرَاءَۃٌ کی نسبت بعض محدثین کا یہ قول ہے کہ حدیث مذکور کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہونا، اگرچہ احادیثِ متکثرہ اور روایاتِ متعددہ میں موجود ہے، مگر سب طُرُق اس کے ضعیف ومعلول ہیں، ہاں حدیث مذکور کا مُرسَل ہونا سندِ صحیح سے ثابت ہے، چنانچہ ہمارے مجتہد صاحب نے بھی یہی مضمون دَارَقطنی وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے۔

حدیث[1] مرسل اکثر ائمہ کے نزدیک حجت ہے

سوم اگر بپاس خاطر مجتہد صاحب دارقطنی وغیرہ کے قول کو تسلیم بھی کرلیں، تو پھر ہماری طرف سے یہ جواب ہے کہ حدیث مُرسَل ہمارے بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک معتبر ہے کما قال النووی: ذَھَبَ مالکٌ وابوحنیفۃ وَاحمدُ واکثرُ الفقھاءِ الی جوازِ الاحتجاج بالمرسل (ترجمہ: حضرت امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام احمد رحمہم اللہ اور بہت سے فقہاء نے حدیث مرسل سے استدلال کو جائز قرار دیا ہے[2])

اور امام ابن ہمام فتح القدیر میں حدیثِ مذکور کے ذیل میں فرماتے ہیں:

وقد رُوِیَ من طُرُقٍ عدیدۃٍ مرفوعًا عن جابر بن عبد اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقد ضُعِّفَ، واعترف المُضَعِّفُوْنَ لِرَفْعِہٖ مثل الدارقطنی والبیھقی وابنِ عدی بان الصحیح انہ مرسلٌ، لان الحُفَّاظَ کالسُّفْیانَیْنِ وابی الاَحْوص وشُعْبَۃَ واسرائیلَ وشریکٍ وابی خالد الدالانی وجریر وعبد الحمید وزائدۃ وزُھَیْر رَوَوْہُ عن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شدّاد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فَاَرْسَلُوْہُ، وقد اَرْسَلَہٗ مرۃ ابوحنیفۃ رَضی اللہ عنہ کذلک، فنقول المرسلُ حُجَّۃٌ عند اکثر اھل العلم ــــــــ الی اخر ما قال ابنُ ھمام.

(ترجمہ: یہ حدیث متعدد سندوں سے حضرت جابر بن عبداللہ کے واسطے سے مرفوعًا روایت کی گئی ہے، اور اس حدیث کے مرفوع ہونے کو ضعیف کہا گیا ہے، مگر ضعیف کہنے والے حضرات مثلاً دارقطنی بیہقی اور ابن عدی اعتراف کرتے ہیں کہ اس حدیث کا مُرسَل ہونا صحیح ہے، کیونکہ بہت سے حُفّاظ حدیث مثلاً ہر دو سفیان[1,2]، ابوالاحوص[3]، شعبہ[4]، اسرائیل[5]، شریک[6]، ابوخالد[7] دالانی، جریر[8]، عبدالحمید[9]، زائدہ[10] اور زہیر[11] نے

---

[1] حدیث مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند کا آخری حصہ یعنی صحابی کا ذکر نہ ہو، تابعی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر حدیث بیان کرے۔

[2] نووی ص ۱۳۲ ج ۱ مقدمہ مسلم، باب صحۃ الاحتجاج بالحدیث المعنعن ۱۲

اس حدیث کو موسیٰ بن ابی عائشہ کے حوالہ سے عبداللہ بن شداد کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے یعنی ان سب حضرات نے اس حدیث کو مرسل نقل کیا ہے، نیز امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بھی ایک سند میں اس حدیث کو مرسل بیان کیا ہے، ——— بہرحال اگر حدیث کو مرسل ہی مانا جائے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اکثر اہلِ علم کے نزدیک حدیثِ مرسل حجت ہے[1])

بالجملہ جس حال میں کہ ہمارے نزدیک بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک حدیثِ مرسل حجت ہے، تو پھر ہم کو حدیثِ مذکور کے مرسل ہونے کی وجہ سے الزام دینا ہمارے مجتہد صاحب کی خوش فہمی ہے، یا مجتہد صاحب کو یہ امر ثابت کرنا تھا کہ حدیثِ مرسل کا حجت ہونا غلط ہے، مگر آپ نے تو کچھ بھی نہ کیا، فقط دَارَقطنی کے حوالہ سے وَالصَّحِیْحُ[2] اَنَّہٗ مُرْسَلٌ کہہ کر چل دیئے۔

امام ابوحنیفہ اور تضعیفِ دارقطنی

اس کے بعد میں ہمارے مجتہد صاحب دَارَقطنی کے ذریعہ سے فرماتے ہیں کہ:

”حدیث مذکور کو سوائے ابوحنیفہ وحسن بن عمارہ کے کسی نے مُسْنَد نہیں بیان کیا، اور یہ دونوں صاحب ضعیف ہیں“

جناب مجتہد صاحب! اس جسارت کی وجہ سے دَارَقطنی کی تو بہت کچھ خدمت ہو چکی ہے، اور بہت حضرات نے دَارَقطنی کے اس تعصب کی کماینبغی داد دی ہے، سو ان کی شان میں تو میں کچھ عرض نہیں کرسکتا، ورنہ جس امر میں وہ مبتلا ہوتے ہیں، مجھ کو بھی مبتلا ہونا[3] پڑے گا، جس کا جی چاہے کتابوں میں ملاحظہ کرلے۔

ہاں آپ کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اگر آپ امام صاحب کو ضعیف بتلاتے ہیں، تو آپ کے جواب دینے کو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ امام بخاری ومسلم ودَارَقطنی وغیرہ ائمہ معتبر سب ضعیف ہیں، ان کے قوی ہونے پر کون سی آیتِ قرآنی یا حدیث نبوی ﷺ دال ہے؟ اور ان شاء اللہ جب آپ ان حضرات کی توثیق کسی دلیل سے ثابت کریں گے، اُسی دلیل سے ہم بھی امام صاحب کی تعدیل وتوثیق ظاہر کرکے دکھلادیں گے، کیا تماشا ہے؟ ! کہ روایت میں فقہاء کا تو اعتبار نہ ہو، اور دارقطنی کا ——— جو ائمہ فقہ کے روبرو ایسے ہیں جیسے ہم ان کے سامنے ——— اعتبار ہو جائے!

---

[1] فتح القدیر ص ۲۹۵ ج ۱ [2] صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔

[3] یعنی جیسی لوگوں نے دارقطنی کی خبر لی ہے، میری بھی لوگ خبر لیں گے ۱۲

ہمیشہ فقہاء کی روایت زیادہ معتبر سمجھی گئی ہے

سب جانتے ہیں کہ روایت[1] بالمعنی ہمیشہ سے شائع وذائع ہے، اور اس کام کو جیسا فقیہ کرسکتا ہے اور نہیں کرسکتا، اسی وجہ سے دربارۂ روایت، فقہاء کا ہمیشہ زیادہ اعتبار رہا ہے، دیکھئے! صحابہؓ سب عدول ہیں، اور صداقت و عدالت میں ایک سے ایک اعلیٰ، مگر پھر بھی بوجہ تفقہ واجتہاد دربارۂ روایت بعض کی روایت بعض کی روایت سے راجح سمجھی جاتی ہے، سو باوجود تساوی عدالت وصداقت وشرفِ صحبت حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم موجب اس فرق کا بجز تفقہ اور اجتہاد اور کیا ہے؟ مگر آپ جیسے مُنصِف وفہیم شاید وہاں بھی یہی قاعدہ جاری فرمائیں گے۔

چشمِ[2] بد اندیش کہ برکندہ باد عیب نماید ہنرش در نظر

مناقب امام اعظم رحمہ اللہ

اور اگر سوائے فقہ امام صاحب میں کوئی اور عیب آپ نے خیال کر رکھا ہے، ——— گو یہ عیب بھی ایسا ہی ہے کہ جس پر ہزار ہنر قربان ——— تو ہم کو بھی تو معلوم ہو وہ کیا ہے؟ جناب مجتہد صاحب! بعض اہلِ ظاہر نے بوجہ نہ سمجھنے اقوالِ امام کے بمقتضائے مصرعۂ مشہور ع

اے روشنیٔ طبع تو برمن بلا شدی[3]

بعض اقوالِ امام صاحب کی نسبت بہت زبان درازی کی ہے، مگر امام کے فہم ودیانت وغیرہ امورِ معتبرہ فی الروایت کی نسبت اشخاصِ معتبرہ میں سے کسی نے بھی لب کشائی نہیں کی، بلکہ امام (صاحب) کے مناقب اور مدائحِ شتیٰ[4] میں مقلدینِ جمیع ائمہ مجتہدین نے رسائل مستقل اتنے تصنیف کئے ہیں کہ اگر ان سب رسالوں کے نام مع اسمائے مصنفین لکھے جائیں تو عجب نہیں کہ ایک صفحہ بھر جائے، علیٰ ھذا القیاس جمیع ائمہ مجتہدین نے جو اقوال، امام (صاحب) کے مناقب میں فرمائے ہیں، اور دیگر محققین معتبرین نے ——— مثل شیخ اکبر وامام غزالی اور امام شعرانی وغیرہ کے ——— جو اپنی کتب میں حضرت امام (صاحب) کی تعریف لکھی ہے، علماء پر ظاہر ہے، اب اگر کوئی ایک دو شخص بے دلیل بمقابلہ جمیع ائمہ مجتہدین وعلمائے محققین بوجہ کسی امرِ خاص کے کچھ لب کشائی

---

[1] روایت بالمعنی: یعنی روایت کے الفاظ کی پابندی کے بغیر نفس مضمون روایت کرنا ۱۲ [2] دشمن کی آنکھ خدا کرے پھوٹ جائے ، عیب دکھاتی ہے آدمی کے ہنر کو لوگوں کی نگاہ میں ۱۲ [3] ہائے طبیعت کی رسائی! میرے لئے تو آفت بن گئی! [4] مدائح شتّٰی: مختلف تعریفیں ۱۲

بھی کریں، تو اس کا اعتبار کرنا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے؟ ہر چند امام صاحب کے مناقب کو بیان کرنا محض غیر ضروری اور مطابق شعر مشہور کے ؎

مادحِ خورشید مدّاحِ خود ست کاے دو چشمم روشن و نامُرمدست[1]

خود اپنی تعریف کرنی ہے، مگر بغرض تنبیہ بعض حضرات کے دو چار اقوال ہم بھی نقل کرتے ہیں، اور اس طول کو اختیار کرتے ہیں۔

قال العینی: قلتُ: سُئِل یحیی بنُ مَعینٍ عن ابی حنیفۃ، فقال ثِقَۃٌ ماسمعتُ احدًا ضَعَّفَہ، ھذا شُعبۃُ بنُ الحجاج یکتُبُ الیہ اَنْ یُحَدِّث ویأمُرُہ، وشُعبۃُ شُعبۃُ!!

وقال ایضًا: کان ابوحنیفۃ ثِقَۃً مِّن اھل الصدق، ولَم یُتَّھَم بالکذب، وکان مأمونًا علی دین اللہ، صَدوقًا فی الحدیث، واَثنیٰ علیہ جماعۃٌ مِّن الأئِمّۃ الکبار مثلُ عبدِ اللہ بن المبارکِ وسفیانَ بنِ عُیَیْنَۃَ والاَعمشِ وسفیانَ الثوریِ وعبدِ الرزّاق وحمّادِ بن زید و وکیع ـــــ وکان یُفتی برایہ ـــــ والائمۃُ الثلاثۃُ: مالکٌ والشافعی واحمدُ وآخرون کثیرون، فقد ظہرلنا من ھذہ تحاملُ الدارقُطنی علیہ وتَعصُّبُہُ الفاسدُ، فَمِنْ اَیْنَ لہ تضعیفُ ابی حنیفۃَ؟! وھو مُستَحِقٌّ التضعیفِ! وقد رویٰ فی مُسندِہ احادیثَ سقیمۃً ومعلولۃً ومنکرۃً وغریبۃً وموضوعۃً، ولقد صدق القائلُ فی قولہ ؎

إذا لم یَنالُوا شَأنَہ ووَقارَہ فالقومُ أعداءٌ لہ وخصومُ

وفی المَثَلِ السائر: البَحرُ لایُکَدِّرُہ وقوعُ الذُّباب ولایُنَجِّسُہ وُلوغُ الکلاب انتہی بالفاظہ[2]

(ترجمہ: علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحیی بن معینؒ سے امام اعظم ابوحنیفہؒ کے متعلق دریافت کیا گیا، تو انھوں نے جواب دیا کہ ثقہ ہیں، میں نے کسی کو امام صاحب کی تضعیف کرتے ہوئے نہیں سنا، یہ شعبہ بن حجاج ہیں، جو امام صاحب کو لکھا کرتے تھے کہ حدیث بیان کیجیے اور حدیث بیان کرنے کا حکم دیتے تھے، اور شعبہ شعبہ ہیں! (یعنی بہت بڑے آدمی ہیں)

نیز یحیی بن معین نے فرمایا کہ ابوحنیفہ ثقہ اور راست باز ہیں، کسی نے آپ پر کذب کی تہمت نہیں لگائی، اللہ کے دین پر مامون اور حدیث نقل کرنے میں بڑے راست باز تھے، آپ کی تعریف و ستائش کی ہے ائمہ کبار

---

[1] سورج کی تعریف کرنے والا، اپنی ہی تعریف کرنے والا ہے؛ کہ اس کی دونوں آنکھیں بینا اور غیر آشوب زدہ ہیں ۱۲

[2] بنایہ شرح ہدایہ ص ۷۰۹ ج ۱

کی ایک جماعت نے جیسے عبداللہ بن مبارک، سفیان بن عیینہ، اعمش، سفیان ثوری، عبدالرزاق، حمّاد بن زید اور وکیع ــــــ اور حضرت وکیع تو امام اعظمؒ کی رائے کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے ــــــ اور آپ کی تعریف کی ہے تینوں اماموں یعنی امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور دیگر بہت سے حضرات نے، بلاشبہ امام صاحب کی اس توصیف و تحسین سے دار قطنی کے اس حملہ کی جو اس نے امام صاحب پر کیا ہے اور تعصبِ فاسد کی حقیقت ظاہر ہوگئی، دارقطنی کی کیا حیثیت کہ حضرت امام صاحب کو ضعیف کہے؟! دارقطنی تو خود تضعیف کا مستحق ہے، دارقطنی نے اپنی مسند میں بہت سی ضعیف، معلول، منکر، غریب اور موضوع حدیثیں نقل کی ہیں۔ کسی نے سچ کہا ہے ’’جب کسی کی شان اور اس کے وقار تک لوگ نہیں پہنچ پاتے ؛ تو وہ اس کے دشمن ہوجاتے ہیں،، اور مثل مشہور ہے کہ مکھیوں کا گرنا یا کتوں کا منہ ڈالنا سمندر کو گدلا یا ناپاک نہیں کرسکتا)

اب انصاف سے دیکھئے کہ ائمہ دین اور علمائے معتبرین تو سب مأمون و صدوق فی الحدیث اور ثقہ وغیرہ فرمادیں، اور آپ بوجہ تعصّب ضعیف کہنے کو تیار رہیں!

اور سنئے! جلال الدین سیوطیؒ امام صاحب کے مناقب[1] میں فرماتے ہیں:

① رَوَی الخطیبُ البغدادی عن عبد اللہ بن المبارک قال: لَوْلَا اَنّ اللہَ اَعَانَنِی بِأَبِی حنیفۃَ وسفیانَ الثَوْرِیّ لکنتُ کسائرِ الناس (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اگر حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت سفیان ثوری کی خدمت کی خدا کی طرف سے مجھے توفیق نہ ملتی تو میں بھی عام آدمیوں کی طرح ہوتا[2])

② وروی عن محمد بن بِشْرٍ قال: کنتُ اَخْتَلِفُ اِلٰی ابی حنیفۃ والٰی سفیانَ فَاٰتِیْ ابا حنیفۃَ فیقول لی: مِنْ اَیْنَ جِئْتَ؟ فاقول: مِنْ عند سفیان، فیقول: لقد جئتَ من عند رجلٍ لواَنّ علقمۃَ والاسودَ حَضَرَا لَاحْتَاجَا الٰی مِثْلِہٖ، واٰتِی سفیانَ فیقول: من اَیْنَ جِئْتَ؟ فاقول: من عند ابی حنیفۃَ، فیقول: لقد جِئْتَ من عند اَفْقَہِ اھلِ الارضِ (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا کہ حضرت محمد بن بِشْر فرماتے ہیں کہ میں امام ابوحنیفہؒ اور حضرت سفیان ثوری رح کی خدمت میں

---

[1] علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے امام اعظم رح کے مناقب میں ایک رسالہ تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفۃ تصنیف فرمایا ہے، جو دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد سے ۱۳۳۴ھ میں طبع ہوا ہے، اور دیگر مطابع سے بھی شائع ہوا ہے، حضرت قدس سرہ نے درج ذیل تمام اقوال اسی رسالہ سے نقل فرمائے ہیں ۱۲

[2] تبییض الصحیفۃ ص۱۶

حاضر ہوا کرتا تھا، چنانچہ جب میں حضرت امام ابوحنیفہ کے پاس جاتا تو وہ دریافت فرماتے کہ کہاں سے آرہے ہو؟ میں جواب دیتا کہ حضرت سفیان کے پاس سے، تو حضرت امام صاحب فرماتے تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو کہ حضرت عَلقمہ اور حضرت اسود اگر موجود ہوتے تو سفیان جیسے شخص کے محتاج ہوتے، اور جب میں حضرت سفیان کے پاس جاتا تو وہ دریافت فرماتے کہ کہاں سے آرہے ہو؟ میں کہتا کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے پاس سے، تو وہ فرماتے تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو جو تمام زمین پر بسنے والوں میں سب سے زیادہ فقیہ ہے)[1]

③ وَرَوِیٰ عن محمد بن سعد الکاتب قال: سمعتُ عبدَ اللہِ بنَ داؤد الخُرَیْبِیَّ یقول: یَجِبُ علیٰ اہل الاسلام اَن یدعوا اللہَ تعالیٰ لأبی حنیفۃَ فی صلواتہم، قال: وذکر حفظہ علیہم السُّنَنَ والفقہَ (ترجمہ: خطیب نے بیان کیا کہ حضرت محمد بن سعد کاتب واقدی نے حضرت عبداللہ بن داؤد خُرَیبی سے سنا کہ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ حضرت اما ابوحنیفہ کے لئے اپنی نمازوں میں اللہ تعالیٰ سے دعا کریں ——— ابن سعد کہتے ہیں کہ خُرَیبی نے امام کی خدماتِ حدیث وفقہ کا تذکرہ بھی کیا)[2]

④ وَرَوِیٰ عن محمد بن احمد قال: سمعتُ شَدَّادَ بنَ حکیمٍ یقول: مارأیتُ أعلَمَ من ابی حنیفۃَ (ترجمہ: خطیب نے یہ بھی بیان کیا کہ حضرت محمد بن احمد نے حضرت شدّاد بن حکیم کا یہ مقولہ بیان کیا ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں دیکھا)[3]

⑤ وَرَوِیٰ عن یحیی بن معین قال: سمعتُ یحیی بنَ سعید القَطَّان یقول: لانَکْذِبُ اللہَ ما سَمِعْنَا احسن رَأیًا من رأیِ ابی حنیفۃ، وقد اخذنا باکثر اقوالِہٖ (ترجمہ: خطیب نے بیان کیا کہ حضرت یحیی بن معین نے کہا میں نے یحیی بن سعید قَطّان کو فرماتے ہوئے سنا کہ ہم اللہ کے سامنے جھوٹ نہیں بولتے ہم نے امام ابوحنیفہ کی رائے سے بہتر رائے نہیں سُنی، اور ہم نے ان کے اکثر اقوال کو اختیار کیا ہے)[4]

⑥ وروی عن حَرْمَلَۃَ قال: سمعتُ الشافعیَ یقول: من اراد ان یَتَبَحَّرَ فی الفقہِ فھو عیالٌ علی ابی حنیفۃ (ترجمہ، خطیب نے یہ بھی بیان کیا کہ حضرت حَرملہ کہتے ہیں کہ امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو شخص فقہ میں دریا بننا چاہے وہ امام ابوحنیفہ کا محتاج ہے)[5]

⑦ وعن یزید بن ہارونَ قال: ادرکتُ الناسَ فمارَأیتُ احدًا اعقلَ ولا اَوْرَعَ مِنْ ابی حنیفۃ (ترجمہ: حضرت یزید بن ہارون نے فرمایا کہ میں نے بہت سے حضرات کو دیکھا، مگر میں نے امام ابوحنیفہ سے زیادہ سمجھدار اور زیادہ پرہیزگار کسی کو نہیں دیکھا۔)[6]

---

[1] تبییض الصحیفہ ص۱۷ [2] حوالہ سابق [3] حوالہ سابق ص۱۸ [4] حوالہ سابق [5] حوالہ سابق [6] تبییض ص۲۱

⑧ وروی عن عبد العزیز بن ابی رَوَّادٍ قال: الناسُ فی ابی حنیفة رجلان: جاهلٌ به وحاسدٌ لهٗ (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا کہ حضرت عبد العزیز بن ابی رَوَّاد نے فرمایا کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے بارے میں لوگ دو طرح کے ہیں، کچھ ان کے مقام سے ناواقف ہیں، اور کچھ ان سے حسد کرتے ہیں[1]

اس کے سوا اور بہت اقوال جلال الدین سیوطیؒ نے امام صاحب کے مدائح شتیٰ میں نقل کئے ہیں، اب آپ ذرا نظرِ انصاف سے اقوالِ مذکورہ کو ملاحظہ فرمائیے، اور بے سند ضعیف کہہ دینے سے تائب ہوجئے۔

اور دیکھئے امام شعرانی شافعی اپنی میزان میں امام صاحب کے ذکر میں فرماتے ہیں:

ومذهبهُ اوّلُ المذاهبِ تدویناً، وآخرها انقراضاً، کما قاله بعض اهل الکشف، قد اختاره الله تعالٰی اماماً لدینه وعباده، ولم یزل اَتباعُه فی زیادةٍ فی کلِّ عصرٍ الی یوم القیٰمة، لو حُبِسَ احدُهم وضُرِبَ علی ان یَخرُجَ عن طریقِهٖ مَا اَجَابَ، فرضیَ الله عنه وعن اَتباعِهٖ وعن کلِّ مَنْ لَزِمَ الادبَ معه ومع سائر الائمة، وکان سیدی عَلِیٌّ الخَوَّاص رحمه الله تعالٰی یقول: لو اَنْصَفَ المقلدون للامام مالك والامام الشافعی رضی الله عنهما لم یُضَعِّفْ احدٌ منهم قولاً من اقوال الامام ابی حنیفة رضی الله عنه، بعد اَن سَمِعُوا مدحَ اَئِمَّتِهِمْ له، او بَلَغَهُمْ ذلك، فقد تقدم عن الامام مالكٍ انه کان یقول: لو نَاظَرَنی ابوحنیفة فی ان نصفَ هذه الأُسْطُوانة ذهبٌ او فضةٌ لقام بحُجَّتِهٖ، اوکما قال، وقد تقدم عن الامام الشافعی انه کان یقول: الناسُ کلهم فی الفقه عیالٌ علی ابی حنیفة رضی الله عنه انتهی ـــــ ولو لم یکن من التَّنْوِیهِ برفعة مقامه الّا کون الامام الشافعی ترکَ القنوتَ فی الصبح لمّا صلّٰی عند قبرهٖ معَ اَنَّ الشافعی قائل باستحبابه لکان فیه کفایةٌ فی لزوم ادب مقلدیه معه، کما مرّ، انتهیٰ۔

(ترجمہ: امام اعظمؒ کا مذہب تمام مذاہب سے پہلے مرتب ہوا، اور تمام مذاہب کے بعد ختم ہوگا، جیسا کہ بعض اصحابِ کشف نے کہا ہے، آپ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کے لئے اور اپنے بندوں کے واسطے امام منتخب فرمایا ہے، آپ کے متبعین ہر زمانہ میں بڑھتے رہے ہیں اور قیامت تک بڑھتے رہیں گے، اگر امام صاحب کے متبعین میں سے کسی کو امام صاحب کے مسلک سے ہٹانے کے لئے مارا پیٹا جائے اور قید بھی کیا جائے تب بھی وہ امام صاحب کے مسلک کو نہیں چھوڑ سکتا، اللہ تعالیٰ خوش رہیں ان سے اور ان کے متبعین سے اور ہر اس شخص سے جو امام صاحب

---

[1] تبییض الصحیفہ ص ۲۲

اور دیگر ائمہ کے ادب واحترام کو لازم جانے،

اور سیدی علی خوّاص فرمایا کرتے تھے کہ: امام مالک اور امام شافعی رحمہا اللہ کے مقلدین اگر انصاف سے کام لیں تو وہ امام اعظم کے اقوال میں سے کسی قول کی تضعیف نہ کریں، اپنے اپنے اماموں سے امام اعظم کی تعریف سننے کے بعد اور یہ تعریفیں ان کو پہنچ جانے کے بعد، چنانچہ امام مالک کا یہ ارشاد پہلے گذر چکا ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر امام ابوحنیفہؒ مجھ سے مناظرہ کریں اس بارے میں کہ اس ستون کا آدھا حصہ سونے کا یا چاندی کا ہے تو وہ اس پر بھی حجت قائم کردیں گے، اور امام شافعیؒ کا ارشاد بھی پہلے بیان کیا گیا ہے کہ دنیا کے تمام آدمی فقہ میں امام ابوحنیفہ کے محتاج ہیں۔

اور امام اعظمؒ کی رفعتِ شان کی تعریف وتوصیف اس کے سوا کچھ نہ ہو ـــــ کہ امام شافعی نے صبح کی نماز میں دعاء قنوت کو چھوڑ دیا جب امام شافعی نے امام اعظم کے مزار کے پاس نماز پڑھی، باوجودیکہ امام شافعی صبح کی نماز میں دعاء قنوت کو مستحب فرماتے ہیں ـــــ تب بھی یہی واقعہ امام شافعیؒ کے مقلدین پر امام اعظم کے ادب واحترام کے ضروری ہونے کے لئے کافی تھے[1])

اس کے بعد امام شعرانی بعض طاعنین کے اقوال کا جواب دے کر پھر فرماتے ہیں:

وقد تتبّعتُ بحمد الله اقوالَه واقوالَ اصحابِه لمّا اَلّفتُ كتاب ادلّةِ المذاهب فلم اَجِدُ قولاً من اقوالِه او اقوالِ اَتباعه اِلّا وهو مُستَنِدٌ اِلى آيةٍ او حديثٍ او اَثرٍ او اِلى مفهومِ ذلك او حديثٍ ضعيفٍ كَثُرَتْ طرقُه، او الى قياسٍ صحيحٍ على اصلٍ صحيحٍ، فمَن اراد الوقوفَ على ذلك فَلْيُطالِع كتابي المذكورَ.

وبالجملة فقد ثبت تعظيمُ الائمةِ المجتهدين له، كما تقدم عن الامام مالك والامام الشافعي، فَلَا التفاتَ اِلى قول غيرِهم فى حقّه وحقّ اَتباعِه، وسمعتُ سيدى عليًّا الخوّاص رحمه الله تعالى يقول مِرارًا: يتعين على اَتباعِ الائمة ان يُعَظِّموا كُلَّ مَنْ مَدَحَهٗ امامُهم، لان امامَ المذهب اذا مدح عالمًا وجب على جميع اَتباعه اَن يَمدَحُوْهُ تقليدًا لامامهم، واَن يُنَزِّهُوْهُ عن القول فى دين الله بالرأى، وان يُبالغوا فى تعظيمِه وتبجيلِه، لِاَنَّ كُلَّ مُقلّدٍ قد اَوْجَبَ على نفسه ان يُقَلِّدَ امامَه فى كلِّ ماقاله، سَوَاءٌ فَهِمَ دليلَه اَمْ لم يَفْهَمْهُ من غير ان يُطالِبَه بدليلٍ، وهذا مِن جملةِ ذلك. (ترجمہ: میں نے بحمد اللہ امام صاحب کے اقوال کی اور آپ کے اصحاب کے

---

[1] المیزان الکبری ص ٦٦

اقوال کی خوب چھان بین کی ہے، جب میں نے کتاب "اَدِلَّۃُ المذاہب" لکھی تھی، پس میں نے آپ کے یا آپ کے اصحاب کے اقوال میں سے کوئی قول بھی ایسا نہیں پایا جو کسی آیت یا حدیث یا اثر یا ان کے مفہوم یا کسی ایسی ضعیف حدیث کی جانب جس کی بہت سی سندیں ہوں (اور اس لحاظ سے وہ حسن ہوگئی ہو) یا قیاسِ صحیح کی جانب جس کے اصول صحیح ہوں مستند نہ ہو، جو صاحب اس پر مطلع ہونا چاہیں وہ مذکورۂ بالا میری کتاب کا مطالعہ کریں۔

الحاصل ائمہ مجتہدین کی جانب سے حضرت امام اعظم رحؒ کی تعظیم و تکریم ثابت ہوچکی جیسا کہ امام مالک رحؒ اور امام شافعی رحؒ کے ارشادات پہلے گذرے، پس ان ائمہ عظام کے علاوہ جو لوگ امام صاحب یا ان کے متبعین کے حق میں یا وہ گوئی کرتے ہیں اس کی طرف بالکل التفات نہیں کیا جائے گا، میں نے سیدی علی خوّاص کو بارہا یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے متبعین پر واجب ہے کہ وہ ہر اس شخص کی تعظیم کریں جس کی تعریف ان کے امام نے کی ہے، کیونکہ جب کسی مذہب کے امام نے کسی کی تعریف کی تو متبعین پر فرض ہے کہ وہ بھی اپنے امام کی تقلید میں اس کی تعریف کریں اور اس کو اس الزام سے بری سمجھیں کہ وہ دینِ خداوندی میں بے سند بات کہتا ہے، اور اس کی تعظیم و تکریم میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھیں، کیونکہ ہر مقلد نے اپنے اوپر یہ لازم کرلیا ہے کہ وہ بلا مطالبۂ دلیل اپنے امام کی ہر بات کی تقلید کرے گا، خواہ اس کی دلیل اس کی سمجھ میں آئے یا نہ آئے، اور یہ بات بھی اسی سلسلہ کی ہے[1])

اب مجتہد صاحب کو چاہئے کہ امام شعرانی کی اس عبارت کو بتدبُّر مطالعہ کریں، اور چپ ہو رہیں، عبارتِ اخیرہ سے حضرتِ امام کی تعریف تو واضح تھی ہی، تقلیدِ شخصی کا ثبوت بھی اس کے ساتھ میں ایسا ظاہر ہے کہ گنجائشِ انکار نہیں، اور یہ امام شعرانی وہی ہیں جن کو مولوی نذیر حسین صاحب نے اپنے رسالہ "ثبوت حق الحقیق" میں عدمِ قائلین وجوبِ تقلیدِ شخصی میں تکثیرِ[2] سواد کے لئے شمار کیا ہے ــــــ کما[3] سیأتی فی الدفع الآتی۔

دوسری فصل میں امام شعرانی آپ جیسوں کی ہدایت کے لئے فرماتے ہیں:

فَاترُك یا أخی! التعصُّبَ علی الامام ابی حنیفة واصحابِه رضی الله عنهم اجمعین، وایاكَ وتقلیدَ الجاهلین باحوالِه، وما کان علیه مِنَ الوَرَعِ والزُّهدِ والاحتیاطِ فی الدین، فتقولَ: اِنَّ اَدِلَّتَه ضعیفةٌ بالتقلید، فتُحشَر مع الخاسرین ــــــ الی آخر ما قال۔

---

[1] المیزان الکبریٰ ص۶۶ ــ [2] تکثیرِ سواد: تعداد بڑھانا ۱۲ [3] جیسا کہ اگلی دفعہ میں آرہا ہے ۱۲

(ترجمہ: برادرِ من! امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب کے متعلق تعصّب کو چھوڑ، اور ان لوگوں کی تقلید نہ کر جو امام صاحب کے حالات اور تقویٰ و طہارت اور احتیاط فی الدین سے جاہل اور ناواقف ہیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ تو بھی ان کی اندھی تقلید میں یہ کہنے لگے کہ امام صاحب کے دلائل کمزور ہیں، اور تیرا حشر خاسرین کے ساتھ ہو[1])

اس سے اگلی فصل میں ضمن تقریر میں فرماتے ہیں:

وقد اجمع السلفُ والخلفُ علیٰ کثرۃِ ورعِ الامام، وکثرۃِ احتیاطِہٖ فی الدین، و خوفِہٖ من اللہ تعالیٰ ـــــــــ الیٰ آخر مقالتہٖ الشریفۃ.

(ترجمہ: امام صاحب کے کثرتِ تقویٰ اور دینی امور میں شدتِ احتیاط اور خداوند عالم سے خوف و خشیت پر سلف و خلف کا اجماع ہوچکا ہے[2])

جائے حیرت ہے کہ ایسے ایسے عالم تو امام صاحب کے ورع و علم و تقویٰ وغیرہ خصال کی مدح و ثنا میں کتابیں تصنیف کریں، اور اس پر اجماعِ سلف و خلف نقل فرماویں، اور ہمارے مجتہد آخر الزماں فقط دار قطنی کی تضعیف بے سند کو لئے بیٹھے ہیں، اور علمائے سابقین و ائمہ مجتہدین کی تصریحات سے اِغماض[3] فرماتے ہیں، سچ ہے ؎

چوں غرض آمد، ہنر پوشیدہ شد
صد حجاب از دل، بسوئے دیدہ شد[4]

طعنِ مبہم کا اعتبار نہیں

اور سب سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب حدیث عُبادہ کے ذیل میں ابھی اپنے رأس رئیس مجتہد العصر مولوی محمد حسین صاحب کی عبارت نقل کرکے آئے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"کتبِ اصول میں یہ امر محقّق ہوچکا ہے کہ طعنِ مبہم کا اعتبار نہیں، ہاں مفصّل کا اعتبار ہے۔"

سو اب کوئی مجتہد صاحب سے دریافت کرے کہ حضرت! ایسی کیا ضرورت پیش آئی جو اپنے ارشاد کو اتنی[5] جلد پسِ پشت ڈال دیا، اور یہاں دار قطنی کے طعنِ مبہم سے استدلال کرنے لگے، باوجودیکہ اقوالِ سلفِ صالحین اس کی اشد تردید کررہے ہیں، کیا کہنے! عدمِ تقلید اسی کا نام ہے کہ اپنے قول کی بھی پابندی نہ کی جائے۔

---

[1] المیزان الکبریٰ ص ۴۳ ج ۱ [2] میزان ص ۴۴ ج ۱ [3] اغماض: چشم پوشی ۱۲

[4] جب غرض سامنے آتی ہے تو کمال چھپ جاتا ہے ٭ دل سے اٹھ کر سو پردے آنکھوں پر پڑجاتے ہیں ۱۲

گلہ اُن کی جفا کا

خیر ہمارے مجتہد صاحب کی تضعیف سے حضرت امام کی شان میں تو کسی عقل کے دشمن ہی کو کچھ خیال خام پیدا ہوگا، ہاں مجتہد صاحب کی انصاف پرستی اور دیانت اور سلفِ صالحین کی شان میں لزومِ ادب، سب اہلِ فہم کو ان شاء اللہ خوب ظاہر ہوگیا ؎

ہاجی خورشید، طاعن بر خود ست کاے دو چشم مثل شپّر مرمد ست[1]

اور اب تو یہاں تک نوبت ہوگئی ہے کہ جیسا سلفِ صالحین نے حضرتِ امام کے مناقب میں کتابیں جمع کی ہیں، آج کل کے بعض حضرات اس کے بالعکس حضرت امام کے مطاعن و معائب میں رسالے تصنیف کرتے ہیں، اور کتبِ[2] شیعہ سے امام (صاحب) کی شان میں امورِ ردّیہ جمع کر کے اپنے نامۂ اعمال سیاہ کرتے ہیں، اور ہمارے مجتہد صاحب نے گو بظاہر یہاں تلک تو نوبت نہیں پہنچائی، مگر مادہ وہی معلوم ہوتا ہے۔ ع

وُہی فتنہ ہے، لیکن یاں ذرا سانچہ میں ڈھلتا ہے!

اور اس امر کی ایک علامتِ ظاہرہ تو یہی ہے کہ حدیثِ سابق جو بروایت محمد بن اسحٰق ترمذی سے ہمارے مجتہد صاحب نے نقل فرمائی ہے، اس کو تو تعصب سے صحیح متفق علیہ بلا انکار فرماتے ہیں، باوجودیکہ محمد بن اسحٰق کو ائمۂ معتبرین مثل امام مالک و ہشام بن عُروہ وغیرہ کے، کوئی کذّاب کہتا ہے، کوئی خبیث، کوئی دجّال فرماتا ہے اور حضرتِ امام جن کی مدائح میں اقوالِ سلف وخلف ــــ خصوصًا ائمۂ مجتہدین وکتبِ علمائے جملہ مذاہبِ ائمہ ــــ اس کثرت سے ہیں کہ اگر ہم بھی اپنے علم کے موافق ان سب کو جمع کریں تو فرع اصل سے کئی حصہ زیادہ ہو جاوے، ان کی روایت کو ہمارے مجتہد صاحب بوجہ تعصّب ضعیف فرماتے ہیں ؎

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد میلش اندر طعنۂ پاکاں برد[3]

بالجملہ امام ابو حنیفہؒ کو ضعیف کہنا اور تو کیا کہوں، اسی کا کام ہے جس کو ضعیف وقوی کی

---

[1] سورج کی برائی کرنے والا، اپنے اوپر ہی عیب لگانے والا ہے ؛ کہ اس کی دونوں آنکھیں چمگادڑ کی طرح آشوب زدہ ہیں ۱۲ [2] کتب شیعہ سے یعنی دارقطنی کی کتابوں سے، کیونکہ دارقطنی کو شیعیت کی طرف منسوب کیا گیا ہے، دیکھئے تاریخ ابن خلکان ص ۳۳۱ ج ۱ سیر اعلام النبلاء ص ۴۵۲ ج ۱۶ [3] جب اللہ تعالیٰ کسی کی پردہ دری کرنا چاہتے ہیں ؛ تو اس کا رجحان نیک لوگوں پر اعتراض کرنے کی طرف پھیر دیتے ہیں۔

پوری تمیز نہ ہو، اور علمائے شریعت کے اقوال کو قابلِ اعتماد نہ سمجھتا ہو۔

ثقہ کی روایت بالاتفاق معتبر ہے

اور جب امام صاحب کا اَوْرَعُ الناس[1] اور اَعْلَمُ الناس ہونا اقوالِ اکابر سے ظاہر ہوگیا، تو اب ان کی روایت کے صحیح بلکہ اصح ہونے میں کس کو کلام ہو سکتا ہے؟ اگرچہ کسی روایت میں وہ منفرد ہی ہوں کیونکہ ثقہ کی روایت بالاتفاق سب کے نزدیک معتبر ہے، گو منفرد ہو، چنانچہ کتبِ اصول میں مذکور ہے

حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ کو امام صاحب کے علاوہ اور ثقات نے بھی روایت کیا ہے

علاوہ ازیں حدیث مذکور کو سوائے امام صاحب اور ثقات نے بھی روایت کیا ہے، امام صاحب نے جو حدیثِ مذکور کو بسند صحیح مرفوع کیا ہے مُوَطّا میں موجود ہے ______ وهو هذا: اخبرنا ابو حنيفة، ثنا ابو الحسن موسى بن ابى عائشة، عن عبد الله بن شدّاد بن الهاد، عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه، عن النبىّ صلى الله عليه وسلم انه قال: من صلّى خلفَ امامٍ فانّ قِراءةَ الامامِ لهٗ قِراءةٌ[2] اس کے رُوات کو ملاحظہ فرمایئے کہ سب کے سب ثقہ اور معتبر ہیں، خوفِ طول نہ ہوتا تو بالتفصیل عرض کرتا۔

سو جب روایتِ ثقہ سے حدیثِ مذکور ثابت ہو چکی تو اب اس کے تسلیم کرنے میں کیا تأمّل ہے؟ حدیثِ مذکور کے مُسَلَّم ہونے کے لئے یہی روایتِ ثقات کافی تھی، مگر مخالفین کی حُجّت قطع کرنے کو ایک دو روایت صحیح کلام ابن ہمام سے اور بھی اس کے مؤید عرض کرتا ہوں۔

① قال احمدُ بن مَنیعٍ فی مُسْنَدِہٖ: اخبرنا اسحٰق الازرق، ثنا سفیانُ وشریکٌ، عن موسیٰ بن ابی عائشة، عن عبد الله بن شدّادٍ، عن جابر رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: مَنْ کَانَ لَهٗ اِمَامٌ فقراءةُ الامام لَهٗ قراءةٌ[3]

② ثم قال: ورواه عبدُ بن حُمَیدٍ، ثنا ابو نُعَیم، ثنا الحسن بن صالح، عن ابی الزُّبَیر، عن جابر رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم، فَذَکَرَہٗ.

---

[1] سب سے زیادہ پرہیزگار اور سب سے زیادہ جاننے والے ۱۲

[2] حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرارت اس کے لئے بھی قرارت ہے (موطا محمد ص۹۸) ۱۲

[3] فتح القدیر ص۲۹۵ ج۱

واسناد حدیث جابر الاوّل صحیحٌ علیٰ شرط الشیخین، والثانی علیٰ شرط مسلم، فھؤلاء سفیان وشریک وجریر وابو الزبیر رفعوہ بالطرق الصحیحۃ، فبطل عدُّھم فیمَن لم یرفعہ ولو تفرد الثقۃ وجب قبولہ، لان الرفعَ زیادۃ، وزیادۃ الثقۃ مقبولۃٌ، فکیف ولم ینفرد؟ انتہی کلام ابن ہمام[1]۔

(ترجمہ: ① حضرت جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کا امام ہو تو امام کی قرارت اس کی بھی قرارت ہے۔ ② اور دوسری سند سے منقول حدیث کا مضمون بھی یہی ہے ———— اور حدیثِ جابر کی پہلی سند شیخین کی شرط کے موافق ہے، اور دوسری سند مسلم کی شرط کے مطابق ہے، دیکھئے یہ سفیان، شریک، جریر اور ابو زبیر ہیں جو صحیح سندوں کے ساتھ اس حدیث کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہٰذا ان حضرات کو اُن لوگوں میں شمار کرنا باطل ہے جو اس حدیث کو مرفوعاً نہیں بیان کرتے، اور قاعدہ ہے کہ کوئی ثقہ کسی زائد بات کو منفرداً بیان کرے تو اس کی ثقاہت کے باعث اس کی یہ زیادتی معتبر ہوگی۔ تو اسی طرح حدیث کو مرفوع بیان کرنا بھی ایک زیادتی ہے جس کو اگر ایک ثقہ بھی بیان کرتا ہے تو اس کو قبول کرنا لازم ہے، چہ جائیکہ وہ منفرد بھی نہ ہو)

اس کے سوا اس حدیث کے طرقِ متعددہ اور بھی موجود ہیں، اور حضرت ابن عمر، اور جابر بن عبداللہ اور ابو سعید خدری، و ابوہریرہ، و ابن عباس و انس بن مالک وغیرہم رضی اللہ عنہم اجمعین سے حدیثِ مذکور منقول ہوئی ہے، اور روایت کرنے والے ابنِ ماجہ اور طبرانی اور دارقطنی اور ابن حبان وغیرہ ہیں[2]، اور طرق مذکورہ میں سے اکثر طرق ضعیف ہیں، اور بعض طرق جیسے ہم نے اوپر بیان کئے صحیح ہیں، بلکہ مطابق شرائطِ بخاری ومسلم ہیں، کما مرفی کلام امام ابن ہمام۔

اور طرقِ ثلثہ جو ہم نے عرض کئے ان میں ہر ایک لائق اعتماد و قابلِ عمل ہے، چہ جائیکہ ان کے مؤید طرقِ آخر بھی موجود ہوں، اور طرقِ ضعیفہ کو بھی ملا لیجیے تو پھر تو قوتِ سندِ حدیثِ مذکور اور بھی اعلیٰ ہو جائے گی۔

سندِ ضعیف متابع وشاہد بن سکتی ہے

اور یہ امر سب پر روشن ہے کہ سندِ ضعیف گو علی سبیل الاستقلال قابلِ یقین و اعتماد نہ ہو، مگر متابع اور شاہد ہونے میں تو کلام ہی نہیں، بلکہ کتب اصول میں تو یہ امر موجود ہے کہ اگر کسی حدیث کے

---

[1] فتح القدیر ص ۲۹۵ ج ۱ [2] اسانید کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ ص ۶–۱۲ ج ۲

طرقِ متعددہ ضعیفہ موجود ہوں، تو حدیثِ مذکور بوجہ تعددِ طرق حَسَن بن جاتی ہے، اور قوی بھی جاتی ہے، سو جب طرقِ ضعیفہ رل مل کر قوی شمار ہوتے ہیں، تو طرقِ ضعیفہ کا صحیحہ کے ساتھ مل کر اعلیٰ و اقویٰ ہونا امرِ بدیہی ہے، مگر ہمارے مجتہد صاحب کثرتِ طرق اور صحتِ سند جمیع امور سے قطع نظر فرما کر حدیثِ مذکور کے جمیع طرق پر علی الاطلاق حکمِ ضعف لگاتے ہیں۔

اور اہلِ انصاف کو تقریرِ بالا کے ملاحظہ کے بعد یہ امر خوب روشن ہو جائے گا کہ ہمارے مجتہد صاحب نے جو قولِ گذشتہ میں دو دعوے فرمائے تھے، دونوں بے اصل نکلے، اگرچہ ہمارے ثبوتِ مدعا کے لئے ایک دعوے کا بطلان بھی کافی تھا، مگر الحمد للہ کہ مجتہد صاحب کا خیال دونوں طرح سے خام نکلا، اور امام صاحب کا ضعیف شمار کرنا جیسے مجتہد صاحب کی دلیریٔ متعصبانہ تھی، ایسا ہی امرِ دوم بھی یعنی یہ فرمانا کہ "سوائے امام ابو حنیفہ اور حسن بن عُمارہ کے حدیثِ مذکور کو مرفوعاً کسی نے نہیں بیان کیا، محض بے اصل نکلا، چنانچہ مفصلاً ابھی گذر چکا ہے۔

حدیث عبادہ اور حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ امامٌ کی سندوں میں موازنہ

جناب مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ حدیثِ مذکور کی صحت سے —— جس کی آپ دارقطنی کی تقلید سے تضعیف کی ہوس کرتے ہیں —— حدیثِ سابق عبادہ بن صامت کی سند کو ہرگز مناسبت نہیں، اس حدیث کے راوی وہ، جو علیٰ شرطِ الشیخین شمار کئے جاویں، اور حدیثِ عبادہ کے بعض راوی وہ، کہ بقول ائمہ کذاب اور دجال اور بقول بعض غیر معتبر و غیر قابلِ احتجاج، حدیثِ مذکور کی طرقِ کثیرہ اور آیتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی ﷺ اس کے مؤید، اور حدیثِ عبادہ میں ایک امر بھی اس رتبہ کا نہیں، انہی وجوہ سے مولانا بحر العلوم ارکانِ اربعہ میں فرماتے ہیں:

"اسنادُ حدیث من کان لہ امام الحدیثَ اقوی من اسناد عبادۃ بن صامت، انتہی	(حدیث من کان لہ امام الخ کی سند حضرت عبادۃ رضؓ کی حدیث کی سند سے زیادہ قوی ہے[1])

اور صاحبِ فتح القدیر بھی حدیثِ مذکور کی شان میں یہی فرماتے ہیں:

وَيُقَدَّمُ لِتَقَدُّمِ المنعِ على الاطلاق عند التعارض، ولقوةِ السند، فإنّ حديثَ

---

[1] رسائل الارکان ص ۱۰۲

المنع مَنْ کانَ لَہٗ امامٌ اصحّ ـــــــ الی اٰخر[1] ما قال.

(ترجمہ: اور حدیث من کان لہ امام کو ترجیح دی جائے گی بایں وجہ کہ بوقت تعارض علی الاطلاق ممانعت کو ترجیح دی جاتی ہے، اور قوت سند کی وجہ سے بھی کیونکہ ممانعت کی حدیث یعنی من کان لہ امام الخ اصح ہے)

ادھر علامہ عینی کہتے ہیں:

وفی حدیثِ عبادۃ محمدُ بنُ اسحٰق بنِ یسارٍ، وھو مُدَلِّسٌ، قال النووی: لیس فیہ الاّ التدلیس، قلنا: المدلِّسُ اذا قال عن فلان لایُحْتَجُّ بحدیثِہ عند جمیع المحدثین، مع انہ قد کذَّبَہ مالکٌ، وضَعَّفَہٗ احمدُ وقال: لا یصح الحدیث عنہ، وقال ابوزُرْعۃ الرازی: لایُقْضٰی لہ بشئ، انتھٰی.

(ترجمہ: حضرت عبادہ رضؓ کی حدیث کی سند میں محمد بن اسحٰق ہیں اور وہ مدلس ہیں، امام نووی فرماتے ہیں کہ ان میں صرف تدلیس کا عیب ہے، ہم کہتے ہیں کہ مدلّس جب عن فلانٍ کہہ کر روایت کرے تو باجماع محدثین اس کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاسکتا اور یہاں تو مزید یہ بات ہے کہ امام مالک نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے اور امام احمد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی روایت سے حدیث ثابت نہیں ہے اور ابوزرعہ رازی نے فرمایا ہے کہ اس کی موافقت میں کوئی فیصلہ نہیں دیا جاسکتا[2])

اب ملاحظہ فرمایئے کہ حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ امامٌ الخ باوجودیکہ کئی وجہ سے بہ نسبت حدیثِ عبادہ قوی اور قابلِ عمل ہے، مگر اس پر بھی آپ کا اُلٹا اس کو ضعیف فرمانا، اور حدیث عبادہ کو صحیح بلا انکار فرمانا بڑی عجیب بات ہے۔

دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں

اس کے بعد اہلِ فہم کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مجتہد صاحب نے جو دلائل پیش کئے تھے، بفضلہ تعالیٰ سب کا جواب ہوگیا، اب یوں جی چاہتا ہے کہ تقریرِ موعود جس کا ہم پہلے وعدہ کر آئے ہیں، استحساناً درجِ کتاب کریں جس سے یہ امر واضح ہوجائے کہ حدیثِ ثانی عبادہ متفق علیہ یعنی لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِاُمِّ القراٰن، حدیث مَنْ کَانَ لہ امامٌ فقراءۃُ الامام لَہٗ قراءۃٌ کی معارض ہی نہیں.

گو درصورتِ تسلیم تعارض بھی ہماری طرف سے جواب ہوسکتا ہے، کَمَا مَرَّ، لیکن کسی طرح اگر یہ محقق ہوجائے کہ حدیثَیْن مذکورَیْن میں تعارض ہی نہیں تو یہ بہت ہی خوب بات ہے۔

---

[1] فتح القدیر صہ ۲۹۶ ج ۱ [2] بنایہ شرح ہدایہ صہ ۷۱۱ ج ۱

ادلۂ شرعیہ میں اصل عدمِ تعارض ہے

سب جانتے ہیں کہ اصل یہی ہے کہ ادلۂ شرعیہ اور احادیثِ نبویؐ میں حتی الوسع تعارض نہ مانا جائے ہاں جب کوئی صورتِ تطبیق ممکن نہ ہو تو بمجبوری نصوصِ شرعیہ میں تعارض و تناقض مان کر فکرِ ترجیح کرتے ہیں، سو در صورتِ تسلیمِ تعارض تو تقریر بالا عرض کر چکا ہوں، اب وہ تقریر جس سے واضح ہو جائے کہ دونوں حدیثوں میں اصل سے تعارض اور تقابل ہی نہیں عرض کرتا ہوں۔

خبرِ واحد نصِ قرآنی کے معارض نہیں ہو سکتی

مگر تقریرِ مذکور سے پہلے بہ نظرِ مزید توضیح یہ عرض ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں اب تلک اپنے ثبوتِ مدّعا کے لئے کل دو حدیثیں عبادہ بن صامت رضؓ کی بیان کی ہیں۔

سو حدیثِ اول جو بروایت ترمذی وغیرہ منقول ہے وہ تو بے شک نصوصِ منعِ قرارت خلف الامام کے معارض ہے، مگر اس کی صحت میں کلام ہے، کما مرّ، سو وہ حدیث احادیثِ صحیحہ بالخصوص نصِ قرآنی کے مزاحم نہیں ہو سکتی، بلکہ ان نصوصِ صحیحہ اور متواترہ کے مقابلہ میں حدیثِ مذکور ہی کو ترک کرنا پڑے گا۔

باقی رہی حدیثِ ثانی جو متفق علیہ ہے، اس کو اگر نصوصِ منعِ قرارت کے معارض مان لیں، تو ہماری طرف سے جواباتِ مذکورہ بالا کے سوا یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ گو حدیثِ عبادہ متفق علیہ ہے مگر پھر بھی خبرِ واحد ہے، نصِّ قرآنی پر کیونکر اس کو ترجیح ہو سکتی ہے؟ ——— اور جب اس کو نصوصِ منعِ قرارت کے معارض ہی نہ مانا جائے، تو پھر تو حدیثِ عبادہ ہمارے مقابلہ میں آپ کو کسی طرح مفید ہو ہی نہیں سکتی۔

حدیثِ عبادہ اور حدیث من کان لہٗ امامٌ میں تعارض نہیں ہے

اور بعد غور کامل یہی امر ذہن نشیں ہوتا ہے کہ حدیث لَا صَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِاُمِّ الْقُراٰن، حدیث من کان لہ امامٌ الخ کی معارض نہیں، اس لئے کہ حدیثِ سابق کا ماحصل تو فقط یہ ہے کہ ہر ایک مصلی کے حق میں قرارتِ فاتحہ ضروری ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بالخصوص ہر ایک شخص کو بذاتِ خود فاتحہ کا پڑھنا لازم ہے، اور بدون اس کے وجوبِ قرارت سے بری الذمہ نہ ہوگا، یا کوئی اور بھی اس کی طرف سے پڑھ سکتا ہے کہ جس کے پڑھنے سے یہ سبک دوش ہو جائے، اور اُس کا پڑھنا بعینہٖ اس کا پڑھنا سمجھا جائے، سو اس حکم سے حدیثِ مذکور ساکت ہے ——— ہاں حدیث من کان لہٗ امامٌ فقراءۃُ الامام

لہٗ قراءۃٌ نے اس امر کی تشریح کر دی، اور یہ بات واضح کر دی کہ ہر ایک شخص کی طرف سے اس کا امام حکمِ قرارت کو انجام دے کر اس کو سبک دوش کر دے گا، اور بحکمِ حدیثِ مذکورہ قرارتِ امام بعینہٖ مقتدی کی قرارت سمجھی جائے گی۔

سو اب ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ بدون قرارتِ فاتحہ کسی کی نماز پوری نہ ہوگی، خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد، لیکن صلوٰۃ مأموم کو ـــــــ اگرچہ وہ ساکت وصامت ہی کھڑا رہے ـــــــ قرارتِ فاتحہ سے خالی سمجھنا بعد ملاحظۂ حدیثِ ھذا کے ٹھیک نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ حسبِ ارشادِ نبوی ﷺ قرارتِ امام بعینہٖ قرارتِ مأموم ہے، اور جیسا دربابِ ضمِّ سورت امام کے ہوتے ہوئے مقتدی کو پڑھنا نہ چاہئے ـــــــ باوجودیکہ خود حضرت عبادہ کی روایت میں جو امام مسلمؒ نے بیان کی ہے لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ کے بعد لفظ ”فَصَاعِدًا“ کا بھی موجود ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص فاتحۃ الکتاب اور اس کے سوا اور کلام اللہ نہ پڑھے یعنی ضمِّ سورت نہ کرے، اس کی نماز نہ ہوگی، لیکن بوجہ حدیثِ سابق امام کا ضمِّ سورت کرنا بعینہٖ مقتدی کا پڑھنا ہے ـــــــ ایسا ہی دربارۂ قرارتِ فاتحہ، قرارتِ امام بعینہٖ قرارتِ مأموم ہے۔

اور اس صورت میں حدیثِ عبادہ مروی بروایتِ ترمذی، و نیز مروی بروایتِ مسلم، اور حدیث قِرَاءَۃُ الْاِمَامِ قِرَاءَۃٌ لَّہٗ میں اصلاً تعارض نہ ہوگا، ہاں آپ کے مشرب کے موافق حدیثِ مسلم کو تو ضرور ہی منسوخ ومتروک کہنا پڑے گا، اب آپ ہی انصاف کریں کہ کون سا مشرب اولیٰ ہے؟

مثالوں سے وضاحت

اور بعینہٖ یہی صورت احکامِ شرعیہ میں مواضعِ متعددہ میں موجود ہے، اور جمہورِ امت نے اس کو اُن مواقع میں تسلیم کیا ہے، بطورِ مثال ایک دو موقع عرض کئے دیتا ہوں۔

دیکھئے! دربابِ سترہ حدیث میں ارشاد ہے:

اِذَا صَلّٰی اَحَدُکُمْ فَلْیَجْعَلْ تِلْقَاءَ وَجْھِہٖ شَیْئًا (رواہ ابوداؤد وابن ماجۃ)

(جب کوئی شخص نماز پڑھے تو چاہئے کہ اپنے چہرے کے سامنے کوئی چیز کرے)

اور صدقۃ الفطر کی شان میں آیا ہے:

فَرَضَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ زَکٰوۃَ الْفِطْرِ صَاعًا مِّنْ تَمْرٍ اَوْ صَاعًا مِّنْ شَعِیْرٍ عَلَی الْعَبْدِ وَالْحُرِّ الخ (متفق علیہ)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں ایک صاع کھجور کی یا ایک صاع جو کی مقرر فرمائی غلام اور آزاد پر)

دوسری حدیث میں حکم ہے

اَلَا! اِنَّ صدقۃَ الفِطرِ واجبۃٌ علٰی کُلِّ مُسْلِمٍ ذَکَرٍ اَوْ اُنثیٰ حُرٍّ اَوْ عَبْدٍ صغیرٍ اَوْ کبیرٍ (رواہ الترمذی)

(یاد رکھو! صدقۃ الفطر ہر مسلمان پر واجب ہے، مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، نابالغ ہو یا بالغ)

ان حدیثوں سے صاف ظاہر ہے کہ حکمِ سُترہ اور وجوبِ صدقۃُ الفطر میں تمام مُصلّی اور مسلمین شریک ہیں، مُصلّی خواہ امام ہو یا مأموم یا منفرد، مسلم حُر ہو یا عبد، حالانکہ جمہورِ امّت نے دونوں حدیثوں کو خاص کرلیا ہے، حدیثِ سُترہ سے تو مقتدی کو خارج کردیا ہے، اور بوجہ حدیثِ[1] حضرت عبداللہ بن عباس وغیرہ سُتْرۃُ الامامِ سُتْرۃُ المقتدیٖ[2] کا حکم لگاتے ہیں، بلکہ ان دونوں حدیثوں کو معارض بھی نہیں کہتے، باوجودیکہ جن احادیث سے حدیثِ سُترہ کی تخصیص کرتے ہیں، وہ احادیث فعلی ہیں، اور حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ الخ حدیثِ قولی دال بالتصریح ہے ——— علیٰ ھٰذا القیاس حکم وجوبِ ادائے صدقۃ الفطر سے عبد کو خاص کرتے ہیں، باوجودیکہ حدیثِ مذکور میں لفظ ،، علَی العَبْدِ والحُرِّ ،، کا بالتصریح موجود ہے، اور بجز تعامُلِ صحابہ وغیرہ کوئی حدیثِ قولی ایسی نظر سے نہیں گذری کہ جس میں بالتصریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہو کہ عبد کی طرف سے اس کے مولیٰ کو صدقہ ادا کرنا پڑے گا، حالانکہ جمہورِ علماء اس کے قائل ہیں ——— تو جیسا امام کا سُترہ بعینہٖ مقتدیوں کے لئے کافی ہوتا ہے، اور مولیٰ کا ادائے صدقہ بعینہٖ ادائے صدقہ از جانب عبد سمجھا جاتا ہے، اور احادیثِ مذکور کے یہ امر مناقض نہیں، یہی حال بعینہٖ قراءتِ امام کا سمجھنا چاہئے، اور حسبِ ارشادِ نبوی فَقِرَاءۃُ الامامِ الخ قراءتِ امام کو بعینہٖ قراءتِ مأموم بدرجۂ اولیٰ کہنا پڑے گا۔

حدیث مَنْ کان لہ امامٌ حدیث عبادہ کے لئے مفسِّر ہے

اور حسبِ معروضۂ بالا حدیث قِراءۃُ الامام الخ حدیث لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الکتاب کے مُعارِض نہ ہوگی، بلکہ اسے مُبَیِّن ومُفَسِّر کہنا ہوگا، یعنی حدیث عبادہ سے تو

---

[1] حضرت ابن عباس رضؓ کی یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں نماز پڑھا رہے تھے، حضرت ابن عباس رضؓ گدھی پر بیٹھ کر آئے، اور صف کے کچھ حصّہ تک بڑھتے چلے گئے، اور وہاں گدھی کو چرتا چھوڑ کر نماز میں شامل ہوگئے، اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی (کیونکہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سُترہ تھا) ۱۲

[2] امام کا سُترہ مقتدیوں کے لئے بھی سُترہ ہے (یہ الفاظ امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمۃ الباب کے ہیں) ۱۲

فقط اس قدر ثابت ہوا تھا کہ ہر مُصلّی کو قراءتِ فاتحہ لازم ہے، حدیثِ مذکور اس سے ساکت تھی کہ خود مقتدی کو بالذات پڑھنی چاہیے، یا امام بھی اس کی طرف سے اِس مہم کو سرانجام دے سکتا ہے؟ اور حدیث مَنْ کان لَہٗ امامٌ فقِراءۃُ الامامِ لَہٗ قِراءۃٌ نے اس کی خوب توضیح فرمادی، جیسا بعض احادیث سے یہ ثابت ہوا تھا کہ ہر مصلّی کو سُترہ چاہیے، اور ہر ایک عبدِ مسلم پر صدقۂ فطر واجب ہے، مگر احادیثِ مذکورہ اس سے ساکت تھیں کہ ہر ایک مُصلّی اور مسلم پر بالذات وبلا واسطہ اقامتِ سُترہ اور ادائے صدقہ واجب ہے، یا کوئی اور بھی اس کی طرف سے اس خدمت کو انجام دے سکتا ہے، سو بعض احادیث، وآثارِ صحابہ، وبداہتِ عقل سے یہ امر واضح ہوگیا کہ ہر مصلّی کی طرف سے اس کا امام، اور ہر عبد کی طرف سے اس کا مولیٰ اِن امور کو کرے گا، مقتدی اور عبد بذاتِ خود ان امور کے مکلّف نہیں۔

مقتدی پر قراءت واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل

(ایک فکر انگیز بحث)

ان سب امور کے علاوہ اگر درایت سے کام لیجیے تو بھی یہی امر اولیٰ بالصواب معلوم ہوتا ہے، کہ امام کے ہوتے ہوئے مقتدی کو بارِ قراءت سے بالکل سبک دوش ہونا چاہیے، اور آپ کا حدیث قِراءۃُ الامام قراءۃٌ لہ کے مقابلہ میں ہر دو روایتِ حضرت عبادہ سے، جن کو آپ نے نقل فرمایا ہے، قراءت خلف امام کو ثابت کرنا صاف ترجیحِ مرجوح ہے۔

اس مرحلہ کے جمیع مراتب کو علی التفصیل طے کرنے سے تو کچھ اپنی ہیچمدانی مانع آتی ہے، اور اس سے زیادہ آپ کی ناانصافی ڈراتی ہے، جب آپ امور بدیہیہ کے سمجھنے میں کوتاہی فرماتے ہیں، تو اب اُن مضامین کے تسلیم کرنے کی آپ سے کیا امید کی جائے جن مضامین میں فہم وانصاف کی زیادہ ضرورت ہے، اور آپ کی غلط فہمی کو بدفہمی اور کم استعدادی پر اگر حمل کردوں، تو اس قول کو سوائے صاحبِ فہمِ سلیم ومُنصِف کے، جس نے آپ کی کتاب کو بغور ملاحظہ فرمایا ہو

ہرگز کوئی بھی باور نہ کرے گا، بلکہ سردست ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہ کب ہو سکتا ہے کہ ایک طالب علم کے مقابلہ میں ____ جو کہ اپنی ہیچمدانی کا خود قائل ہے ____ وہ شخص غلطی کرے کہ جو مُلقّب بہ افضل المتکلمین ہو، اور اس کی اور اس کی کتاب کی ثنا خوانی میں مجتہدین دھلی و پنجاب رَطْب اللِّسَان ہوں۔

امام نماز کے ساتھ موصوف بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض

مگر خیر ہرچہ[1] بادا باد، بطریقِ اجمال اس قدر عرض کئے دیتا ہوں، کہ دربارۂ صلوٰۃ بشہادتِ عقلِ سلیم و قواعدِ شرع امام تو موصوف[2] بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض، امام کی صلوٰۃ صلوٰۃِ حقیقی و بالذات، اور امام مصلّی حقیقۃً و بالذات ہے، اور صلوٰۃِ مقتدی صلوٰۃ بالتبع و بواسطۂ صلوٰۃِ امام ہوگی، اور مقتدی بالتبع اور بواسطۂ امام مُصَلّی کہلائے گا۔

جس کا ماحصل یہ ہوا کہ صلوٰۃ امام و مقتدی صلوٰۃِ واحد ہے، اور اس صلوٰۃ کے ساتھ امام تو موصوف بالاصالت ہے، اور مقتدی بوجہ تبعیتِ امام، یہ نہیں کہ صلوٰۃِ امام اور ہے، اور صلوٰۃ مقتدی جُدی ہے، یعنی صلوٰۃ درحقیقت واحد ہے، اور مصلّی متعدد، صلوٰۃِ امام و مقتدی کو اگر متعدد کہا جاتا ہے تو بوجہ تعددِ مصلّی متعدد کہا جاتا ہے، چنانچہ اتصاف بالذات اور اتصاف بالعرض میں سب مواقع میں بعینہٖ یہی حال ہوتا ہے، کہ وصف تو واحد ہوتا ہے، اور موصوف متعدد، ایک تو موصوف بالذات اور باقی موصوف بالعرض، چنانچہ ملاحظۂ احوالِ کشتی و جالسانِ کشتی وغیرہ امثلہ سے واضح ہے۔

ضروریاتِ وصف کی ضرورت صرف موصوف بالذات کو ہوتی ہے اور آثار دونوں کو لاحق ہوتے ہیں

اور یہ امر بھی تمام اہلِ فہم پر واضح ہے کہ ضروریاتِ[3] وصف کی ضرورت فقط

---

[1] جو کچھ ہونا ہے ہوگا [2] موصوف بالذات یعنی حقیقۃً متصف جیسے سورج روشنی کے ساتھ حقیقۃً متصف ہے، اور موصوف بالعرض یعنی بواسطہ متصف جیسے در و دیوار روشنی کے ساتھ متصف ہیں سورج کی وجہ سے، اسی طرح کشتی حرکت کے ساتھ حقیقۃً متصف ہے، اور سوار کشتی کے واسطہ سے متحرک ہیں ۱۲ [3] ضروریاتِ وصف مثلاً کشتی کی حرکت کے لئے کوئلہ پانی وغیرہ چیزیں ضروری ہیں ____ آثارِ وصف یعنی حرکت کی وجہ سے کشتی اور سواروں کی جگہ کا بدلنا وغیرہ ____ اَوضاع جمع ہے وضع کی، اور وضع نام ہے اس ہیئت کا جو ایک چیز کے اجزاء کی دوسری چیز کے اجزاء کے ساتھ تقابل کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے مثلاً کشتی چلے گی تو زمین سے اس کا تقابل بدلے گا یہی تبدُّلِ اوضاع ہے ____ اَوَّلیت: پہلے ہونا

م ثانویت: دوسرے نمبر پر ہونا ۱۲

موصوف بالذات کو ہوتی ہے، اور آثار و نتائج وصف، موصوف بالذات و بالعرض دونوں کو لاحق و حاصل ہوتے ہیں، مثال مذکورۂ سابق میں مثلاً اسبابِ محرّکہ کی ضرورت تو فقط کشتی کی جانب ملحوظ ہوگی، البتہ آثارِ حرکت ـــــ مثل تبدّلِ اَوضاع و انتقالِ مکان وغیرہ ـــــ جیسے کشتی کو حاصل ہوتے ہیں ویسے ہی حرکتِ کشتی کی بدولت جالسینِ کشتی کو بھی میسّر آجاتے ہیں، اور لفظ متحرّک بظاہر دونوں پر برابر بولا جاتا ہے، فرق ہے تو فقط اوّلیّت و ثانویّت کا، یعنی حرکتِ واحد کی وجہ سے کشتی بالذات اور جالسین بالعرض متحرّک ہوتے ہیں ـــــ بعینہ یہی قصہ صلوٰۃ میں نظر آتا ہے، کہ صلوٰۃ واحد کے ساتھ امام و مقتدی سب متصف ہیں، مگر اوّل بالذات اور ثانی بالعرض، یہ نہیں کہ صلوٰۃِ مقتدی صلوٰۃ مستقل و منفرد اور صلوٰۃِ امام کے مغایر ہے، اور جب امام وصفِ صلوٰۃ میں موصوف بالذات ہوا، تو حسبِ معروضۂ بالا اصلِ صلوٰۃ یعنی قرارت کی ضرورت فقط امام کو ہوگی، البتہ آثارِ صلوٰۃ وصفِ صلوٰۃ کے ساتھ مقتدیوں کو بھی بواسطۂ امام نصیب ہو جائیں گے۔

باقی طہارت و استقبالِ قبلہ و دعائے افتتاح و رکوع و سجود وغیرہ کو امام و مقتدی کے حق میں یکساں دیکھ کر کوئی صاحب اُلجھنے کو تیار نہ ہوں، عنقریب ان شاء اللہ اس کی حقیقت منکشف ہوئی جاتی ہے۔

بالجملہ جب امام کو دربارۂ صلوٰۃ موصوفِ اصلی مانا جائے، تو پھر قرارتِ امام کو قرارتِ مقتدی کہنا ایسا امرِ جلی ہے کہ اہلِ فہم و انصاف تو ان شاء اللہ اس کو علی الرّأس[1] والعین ہی رکھیں گے۔

وصفِ صلوٰۃ کے ساتھ امام کے متصف بالذات ہونے کے دلائل

البتہ یہ امر باقی رہا کہ امام کا دربارۂ صلوٰۃ موصوف بالذات ہونا کس دلیلِ شرعی سے معلوم ہوتا ہے؟ سو بحمد اللہ امام کا وصفِ صلوٰۃ میں موصوف بالذات ہونا، اور صلوٰۃِ امام و مأموم کا متحد ہونا بچند وجوہ ثابت ہے۔

① افضلیتِ امام

اول تو دیکھئے! افضلیتِ امام حسبِ ترتیب مذکورہ فی الاحادیث[2] اس

---

[1] علی الرّأس والعین: سر اور آنکھوں پر ۱۲

[2] مسلم شریف میں حدیث ہے کہ امامت کا سب سے زیادہ حق اس شخص کو ہے جو قرآنِ کریم سب سے زیادہ پڑھا ہوا ہو، پھر جس کو احادیث کا زیادہ علم ہو، پھر جس نے ہجرت پہلے کی ہو، پھر جس کی عمر زیادہ ہو۔ (مشکوٰۃ باب الامامۃ، فصل اول) ۱۲

امر پر شاہد ہے کہ اُدھر سے اِفاضہ[1] اور اِدھر سے استفاضہ ہے، یعنی جیسے جالسین سرعت وبطور واستقامت واستدارت وغیرہ میں کشتی کے تابع ہیں، ایسے ہی کمال ونقصان میں صلوٰۃ مقتدی تابع صلوٰۃِ امام ہے، اس لئے امام کا اَعْلَم واَوْرَع وغیرہ ہونا مطلوب ومرغوب ہوا، ورنہ اگر صلوٰۃ مقتدی و صلوٰۃِ امام باہم مستقل ومغایَر ہوتے، تو فقط تقدُّم وتاخّرِ مکانی اس امر کو مقتضی نہیں کہ متقدمِ مکانی متاخرِ مکانی سے افضل واعلیٰ ہو، ورنہ وہ منفرد فی الصلوٰۃ جو قریب قریب کھڑے ہوکر نماز ادا کریں، ضرور اس حکم کے محکوم[2] علیہ ہوتے۔

② امام کا سُترہ مقتدیوں کے لئے سُترہ ہے

دوسرا احادیث متعددہ سے یہ امر ثابت ہے کہ مصلی کے روبرو سُترہ قائم ہونا چاہئے ہو اگر مقتدی بھی مصلّی اصلی ہوتا، تو ضرور وہ بھی حکمِ اقامتِ سترہ کا مخاطب ہوتا، حالانکہ حدیثِ ابن عباس رضی اور مذہب جمہور سے یہ امر آشکارا ہے کہ سُترۂ امام ہی مقتدیوں کو کافی ہے، سو اگر مقتدی بھی مصلّی اصلی ہوتا، اور اس کی صلوٰۃ مستقل صلوٰۃ ہوتی، تو پھر حکمِ اقامتِ سترہ سے اس کا بری الذمہ ہونا، اور ”سُتْرَۃُ الْاِمَامِ سُتْرَۃُ الْمُقْتَدِی“ کہنا کیونکر درست ہوتا؟ اس سے بھی افاضۂ امام واستفاضۂ مَاموم بطریقِ سابق ظاہر ہوتا ہے۔

③ امام کے سہو سے مقتدی پر سجدۂ سہو کا لازم ہونا

تیسرے سہوِ امام سے تمام مقتدیوں پر سجدۂ سہو کا لازم آنا، اور سہوِ مقتدی سے اور تو درکنار خود اُسی پر سجدہ کا لازم نہ آنا، اتحادِ صلوٰۃِ امام ومَاموم پر دلالت کرتا ہے، ورنہ اگر صلوٰۃِ امام ومَاموم صلوٰۃِ متعددہ تھیں، تو امام کے نقصان سے مَاموم کے ذمہ جبر اس کا کیوں ضروری ہوا؟ اور درصورتِ سہوِ مقتدی حکمِ جبر یعنی سجدۂ سہو سے مقتدی کیوں بری ہوگیا؟ —— اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصلّی حقیقۃً واصالۃً امام ہے، اور مقتدی مصلّی بالعرض، اور امام مُفیض اور مقتدی مستفیض ہے، وھو المطلوب

④ متابعتِ امام کا ضروری ہونا

وجہ چوتھی: ارکانِ صلوٰۃ مثل رکوع وسجود، وقیام وقعود وغیرہ میں مقتدیوں کو حکمِ معیّت واتباعِ امام ہونا،

---

[1] اِفاضہ: فیض پہنچانا —— اِستفاضہ: فیض پانا —— جالسین: بیٹھنے والے —— سُرعت: تیزی —— بطور: آہستگی —— استقامت: سیدھا ہونا —— استدارت: گھومنا ۱۲

[2] محکوم علیہ یعنی مخاطب ۱۲

اور تقدیم وتاخیر کا ممنوع ہونا، بلکہ جو رکوع وسجود وغیرہ ادائے امام سے پہلے ادا کر لیا جائے، اُس کا صلوٰۃ میں شمار نہ ہونا بشہادتِ فطرتِ سلیمہ اس پر شاہد ہے کہ صلوٰۃِ امام صلوٰۃِ حقیقی، اور صلوٰۃِ مقتدی صلوٰۃ بالتبع ہے، اور صلوٰۃِ امام ہی مقتدیوں کی طرف منسوب ہے، ورنہ درصورتِ استقلالِ صلوٰۃِ مقتدی، ممانعتِ مذکور کی کوئی وجہ نہ تھی۔

⑤ امام کی نماز فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا

علاوہ ازیں اور بھی وجوہ ہیں کہ جن سے اہلِ فہم کے نزدیک صلوٰۃِ مأموم کا صلوٰۃِ امام سے مستفیض ہونا مفہوم ہوتا ہے، مثلاً فسادِ صلوٰۃِ امام سے صلوٰۃِ مقتدی کا فاسد ہونا، اور فسادِ صلوٰۃِ مقتدی سے فقط مقتدی ہی کی نماز کا باطل ہونا، اتحادِ صلوٰۃِ امام و مأموم پر بالطریقِ المذکور دلالت کرتا ہے، ورنہ چاہئے تھا کہ امام مُحْدِث ہو یا جُنُبی، کپڑے پاک ہوں یا ناپاک، قبلہ رو ہو یا نہ ہو، مفسداتِ صلوٰۃ کا عمداً مرتکب ہو یا خطأً، سب صورتوں میں امام ہی کی نماز میں فرق آتا یا نہ آتا، مگر مقتدیوں کی نماز درست ہو جایا کرتی۔

⑥ مقتدیوں کے ذمہ سورت کا نہ ہونا

علیٰ ھٰذا القیاس مقتدیوں کا قراءتِ سورت سے سبکدوش ہونا تبعیتِ مذکورہ کے لئے قرینۂ واضحہ ہے، بلکہ بشرطِ فہم حکم فقراءۃُ الامام قراءۃٌ لہٗ کے ارشاد فرمانے کی وجہ بھی وُہی اصالت وتبعیت ہے۔

⑦ رکوع میں شریک ہونے والے سے قراءت کا ساقط ہونا

اسی طرح پر مدرِک فی الرکوع کا بالاجماع حکمِ قراءت سے سبکدوش ہونا اسی طرف مُشیر ہے کہ قراءتِ امام بعینہٖ قراءتِ مأموم ہے۔

⑧ رکوع میں شریک ہونے والے سے قیام کا ساقط ہونا

بلکہ مدرِک فی الرکوع کو حکمِ وجوبِ قیام ہی سے بَرِیُّ الذمّہ کرنا، اور اس کے حق میں اُس رکعت کو تام وکامل شمار کرنا، اور اس رکعت کا اس پر اعادہ نہ آنا بھی امرِ مذکور ہی پر دال ہے، کیونکہ قیام بوجہ قراءت مطلوب تھا، جب قراءت ہی اس کے ذمہ نہیں، تو اب اس سے مطالبۂ قیام بے سود ہے، ہاں عدمِ قیامِ رکعاتِ باقیہ سے نمازِ مقتدی ——— بوجہ عدمِ اتباعِ امام حسبِ بیانِ وجہِ رابع ——— بے شک فاسد ہو جائے گی۔

نتیجۂ دلائل

اب ہمارے مجتہد صاحب چشمِ انصاف سے ملاحظہ فرمائیں کہ وجوہِ مذکورہ سے ہمارا مطلب صاف ثابت ہوتا ہے، اور

جیسے اختلاف تشکلاتِ[1] قمر وغیرہ کے مشاہدہ سے نورُالقمرِ مستفادٌ من نورِ الشمس[2] کا یقین ہو جاتا ہے، اور جیسے بعد ملاحظۂ حرکت واَوْضاعِ کشتی وجالسینِ کشتی، حرکت کے ذاتی ہونے کا اور حرکتِ جالسین کے بالتبع ہونے کا یقین ہوجاتا ہے، بشرطِ فہم وانصاف بعد ملاحظۂ وجوہِ مذکورہ اتحادِ صلوٰۃ بین الامام والماموم کا بطریقِ مذکور یقینی ہونا لازم ہے۔

قرات کے علاوہ دیگر شرائط وارکان مقتدی کے لئے کیوں ضروری ہیں؟

ہاں شاید کسی کو اس کے بعد یہ شبہ گذرے تو گذرے کہ بوجہ وحدتِ صلوٰۃِ امام و ماموم جیسے قراءتِ امام بعینہ قراءتِ ماموم ٹھہری، تو اسی طرح چاہئے تھا کہ مقتدیوں کے ذمہ پر طہارت وسترِ عورت واستقبالِ قبلہ ورکوع وسجود وغیرہ بھی واجب نہ ہوتے، مثلِ قراءت یہ بار بھی امام ہی کے سر رہتا، اور دعائے افتتاح اور تسبیحاتِ رکوع وسجود وتشہد وتسلیم سب حسبِ[3] مراتب امام ہی سے مطلوب ہوتے؟

اجمالی جواب

سو جوابِ اجمالی اس شبہ کا یہ ہے کہ عروض وصف کے لئے یہ امر لازم ہے کہ موصوف بالعرض موصوف بالذات کے احاطہ سے خارج نہ ہو، حرکتِ کشتی سے وہی منتفع ہوسکتا ہے جو اس کے احاطہ میں ہو، کیف ما اتفق دریا میں ہونے سے کیا کام نکل سکتا ہے؟ ایسے ہی صلوٰۃِ امام سے وُہی مستفید ہوسکتا ہے، جو اس کے احاطۂ صلوٰۃ سے خارج نہ ہو، سو جو شخص شرائط وارکان وضروریاتِ صلوٰۃ، مثل استقبالِ قبلہ وطہارت وسترِ عورت وغیرہ کا پابند نہ ہوگا، اور اتباعِ امام کو جو ضروریاتِ صلوٰۃ میں سے ہے، قیام ورکوع وسجود وغیرہ میں بجا نہ لائے گا، تو وہ شخص احاطۂ صلوٰۃ ہی سے خارج ہے، حسبِ معروضِ احقر صلوٰۃِ امام سے کیونکر مستفید ہوسکتا ہے؟ بلکہ اگر کوئی شخص ظاہر میں امام کے ساتھ نماز پڑھے، اور اس کی اقتدا کی نیت نہ کرے، گو قیام ورکوع وسجود وغیرہ ارکانِ صلوٰۃ ادا کرلے، مگر بوجہ عدم نیتِ اقتدار جو کہ مقتضیاتِ استفادہ اور اتصاف بالعرض میں سے ہے، اس کی نماز معتبر نہ ہوگی، اور نیتِ اقتدا، ہر مقتدی پر

---

[1] تَشَکُّلَات جمع ہے تَشَکُّل کی: علم ہیئت میں ستاروں کی مخصوص وضع کو تشکُّل کہتے ہیں، اختلافِ تشکلاتِ قمر: چاند کی اوضاع کا اختلاف یعنی چاند کا بڑھنا گھٹنا ۱۲ [2] چاند کی روشنی، سورج کی روشنی سے حاصل شدہ ہے ۱۲ [3] حسبِ مراتب یعنی امورِ مذکورہ میں سے جو سنت ہیں وہ سنت کے درجہ میں، اور جو مستحب ہیں وہ مستحب کے درجہ میں، اور جو واجب ہیں وہ واجب کے درجہ میں امام ہی سے مطلوب ہوتے ۱۲

فرض اور لازم ہوگی، سو اس کی وجہ وہی خروجِ مقتدی عن احاطہ صلوٰۃ الامام ہے۔

تفصیلی جواب

باقی رہی یہ بات کہ سُبحانَک اور التحیات اور تسلیمات باوجودیکہ مقتدی داخل احاطہ صلوٰۃ امام ہے پھر علیٰ حسب المراتب مقتدی کے ذمہ پر ثابت ہیں، اور ان چیزوں میں فعلِ امام قائم مقام مقتدی نہ ہوا، سو اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ حسبِ تقریرِ گذشتہ امام اصل صلوٰۃ میں تو بے شک موصوف بالذات ہے، مگر جو امور مقدمات و ملحقات و توابعِ صلوٰۃ ہیں، اُن میں امام و مقتدی مُساوی فی الرتبہ ہیں۔

نماز سے اصل مقصود سوالِ ہدایت اور جوابِ خداوندی کا سننا ہے

اب یہ امر سمجھنا چاہیے کہ اصل و مقصود ذاتی صلوٰۃ میں کیا ہے؟ اور ملحقات و مقدمات وغیرہ کیا ہیں؟ سو غور کے بعد یہ امر معلوم ہوتا ہے کہ مقصودِ اصلی صلوٰۃ سے حصولِ ہدایت ہے، چنانچہ سورۂ فاتحہ میں بعد تحمید و تمجید جو اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ سے آخر سورت تک پڑھا جاتا ہے، تو اس میں سوائے استدعائے[1] ہدایت اور غرض اصلی کیا ہے؟ ادھر استدعائے مذکور کے جواب میں ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِیْنَ ارشاد کیا جاتا ہے، جس سے بشہادتِ فہم سلیم قرآن کا عباد کے حق میں سراسر ہدایت ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ عبادِ مومنین کی طرف سے جو بصد عجز و نیاز اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ الخ کا سوال ہوا تھا، اس کے جواب میں اس معبودِ حقیقی نے اپنی رحمت و کرم سے اپنا کلام سراپا ہدایت نازل فرماکر عباد کی حاجت و ضرورت رفع فرمائی، اس لئے جملہ قرآن کا اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ کا جواب ہونا خوب ظاہر ہوگیا، اور غرضِ اصلی صلوٰۃ سے یہی عرض و معروض و استماعِ احکام خداوندی ہے، جو موجبِ حصولِ ہدایت ہے، چنانچہ لفظ صلوٰۃ خود بدلالت فقہ اللغۃ[2] دعائے لسانی و استدعائے مقالی پر دال ہے۔

علاوہ ازیں بدلالت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ[3] عبادت کا بشر کے حق میں مقصودِ اصلی و مطلوبِ طبعی ہونا ثابت ہے، اور حقیقتِ طاعت و عبادت یہی ہے کہ معبود کی مرضی

---

[1] استدعاء: درخواست [2] فقہ اللغۃ: وہ فن ہے جس میں الفاظ کے ابتدائی اور حقیقی معنی کے درمیان اور ثانوی اور اصطلاحی معنیٰ کے درمیان مناسبت سمجھائی جاتی ہے ۱۲

[3] میں نے جنات اور انسانوں کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں۔

کے موافق کام کیا جائے، اور کسی کی مرضی کا بدون اس کے بتلائے معلوم ہونا معلوم! اس لئے بوجہ تحصیل عبادت بندوں کو سوال ہدایت ضرور ہوا، سو اصل میں اِس سوال اور اس کے جواب کے استماع کے لئے صلوٰۃ جو افضل العبادات ہے مقرر ہوئی۔

باقی امور حضوری دربار کے آداب ہیں

الحاصل مقصود اصلی صلوٰۃ سے سوالِ ہدایت و استماعِ احکامِ حق تعالیٰ شانہٗ یعنی تلاوتِ قرآن ہے، اور تکبیرات و تسبیحات و تشہد ورکوع وسجود وطہارت واستقبال وغیرہ اصل مقصود صلوٰۃ نہیں بلکہ بعض امور تو ان میں مثل طہارت واستقبال وغیرہ ایسے ہیں کہ مقتدی کے ذمہ بوجہ حضورِ دربارِ خداوندی مقرر کئے گئے، چنانچہ اوپر مذکور ہوا، اور بعض امور مثل سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ ورکوع وسجود وغیرہ بمنزلہ سلام وقتِ حضوری دربار، اور آداب ونیاز واظہارِ شکر بوقتِ انعام ہیں اور اس لئے اُن کو ملحق بالسوال کہنا ضرور ہوگا، دعائے افتتاح اول صورت میں داخل ہے، تو قسم ثانی رکوع وسجود کو شامل ہے، اور وصفِ صلوٰۃ میں ہرچند امام موصوفِ اصلی ہے، اور اس لئے احکام وضروریاتِ صلوٰۃ کی اُسی کو ضرورت ہوگی، مگر احکامِ حضور وغیرہ میں امام ومقتدی سب برابر ہوں گے، اس لئے تکبیرات وتسبیحات ورکوع وسجود میں دونوں مخاطب سمجھے جائیں گے۔

بالجملہ اعتبارِ صلوٰۃ واعتبارِ حضور وغیرہ چونکہ باہم متغائر ہیں، اور ہر ایک کے احکام وآثار مختلف ہیں، اس لئے حضور میں جب دونوں مساوی ہیں، تو اس کے آثار بھی مشترک رہیں گے۔ اور دربارۂ صلوٰۃ چونکہ امام منفرد اور موصوف حقیقی ہے، اس لئے اس کے مقتضیات وآثار بالخصوص امام کے ذمہ رہیں گے

عام فہم مثال سے وضاحت

اس کی مثال عام فہم ایسی سمجھئے جیسے بوقتِ حضوری دربار درستیٔ لباس وصورت اور بجا آوریٔ آداب وسلام اور شکرگزاری بعد انعام تو سب سائلین وحاضرین کے ذمہ برابر واجب ہوتے ہیں، لیکن عرضِ مطلب کے وقت اور استماعِ جواب وحکم کے لئے کسی ایک ہی کو آگے بڑھایا کرتے ہیں، سب رَل مل کر شور وشغب نہیں مچایا کرتے، اور وہ ایک بھی بالخصوص وہ کہ جو امرِ مقصود میں اوروں سے فائق ولائق ہو، اور اس امر میں سب سے افضل واولیٰ سمجھا جائے

سو ایسے ہی طہارتِ بدن ولباس اور تسبیحات وتکبیرات اور رکوع وسجود والتحیات وغیرہ جو کہ بمنزلہ ضروریاتِ حضوری دربار یا مثل بجا آوریٔ سلام ونیاز وشکرگذاریٔ وقتِ انعام ہیں اگر امام ومقتدی سب کے حق میں یکساں لائق ادا ہوں، اور سب ان امور کے علی التساوی

مخاطب ہوں، اور قراءت قرآن جو حقیقت میں عرض مطلب اور استماع جواب ہے، فقط امام ہی ذمہ ہو تو اس میں کیا خرابی ہے؟

نماز کی مختلف جہتیں اور سب کے احکام

بالجملہ جیسے امر واحد کو بوجہ اعتبارات مختلفہ، معنی و مدلول و موضوع لہٗ و مصداق وغیرہ، یا شخصِ واحد کو کسی کے اعتبار سے باپ، اور کسی کے اعتبار سے بیٹا، یا استاد، یا شاگرد وغیرہ کہہ سکتے ہیں، ایسے ہی نماز کو مختلف اعتبارات کی وجہ سے صلوٰۃ و ذکر و طاعت و حسنہ و قنوت سے تعبیر کرتے ہیں، مگر جیسے معنی و مصداق و موضوع لہٗ وغیرہ، اور باپ و بیٹا و شاگرد و استاد وغیرہ کے احکام و آثار جُدا جُدا ہیں، ایسے ہی نماز کے القابِ مختلفہ میں آثار و احکامِ مختلفہ کا تسلیم کرنا پڑے گا۔

نتیجۂ بحث

سو اب بوجہ ارشاد لَاصَلوٰۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الکتاب اگر ضروری ہوگا تو مقصودِ اصلی صلوٰۃ جو تلاوتِ قرآن ہے، ایک فقط امام کے ذمہ جو کہ حسبِ معروضۂ بالا مصلی حقیقی ہے، یا مصلی منفرد کے ذمہ واجب و لازم ہوگا، اور مقتدی جو کہ بواسطہ مصلی ہے، وہ اس بار سے سبکدوش ہوگا، البتہ جو امور بوجہ اعتبارِ صلوٰۃ مطلوب نہیں، بلکہ بوجہ حضور وغیرہ مطلوب ہیں، اس میں جملہ مصلی حقیقی ہوں یا غیرِ حقیقی یعنی امام و مأموم و منفرد سب متساوی ہوں گے، اور اس لئے تسبیح و تکبیر و سلام و طہارت و استقبال سب برابر مطلوب ہوں گے، وھو المطلوب —— یہی وجہ ہے جو قراءۃُ الامام قراءۃٌ لہ[1] ارشاد ہو، اور تسبیحُ الامام تسبیحٌ لہ، یا تکبیرُ الامام تکبیرٌ لہٗ وغیرہ کا حکم نہ ہوا۔

جو صاحب بشرطِ فہم و انصاف اس تقریر کو ملاحظہ فرمائیں گے، وہ حضرات حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ الخ کو ہرگز حدیث لَاصَلوٰۃَ اِلَّا بِفاتحۃ الکتاب کے مخالف نہ کہیں گے، بلکہ حدیثِ سابق کو اس کے لئے مُبیّن و مُفسّر فرمائیں گے، کیونکہ حدیث لَاصَلوٰۃَ کا مفاد تو فقط یہ ہے کہ ہر ایک صلوٰۃ کے لئے قراءت فاتحۃ الکتاب ضروری ہے، اور تقریرِ سابق سے یہ امر واضح ہوگیا کہ صلوٰۃِ امام و مقتدی صلوٰۃِ واحد ہے، سو جب امام و مأموم کی ایک نماز ہوئی، اور امام مصلی اصالۃً ہوا، تو اب امام کا فاتحہ پڑھنا بعینہٖ مقتدی کا فاتحہ پڑھنا سمجھا جائے گا، اور جیسے مقتدی مصلی بالتبع تھا، ایسے ہی قراءتِ فاتحہ بھی تبعًا اس کے لئے کافی و وافی ہوگی، اور اس مضمون پر حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ الخ دال ہے، پھر تعارض ہو تو کیونکر ہو؟

---

[1] لہ کا یعنی کو ۱۲

فاقرءوا ما تیسر کے مخاطب صرف امام و منفرد ہیں

بالجملہ حدیث لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وغیرہ احادیث دالۃ علیٰ وجوب قراءۃ الفاتحہ نہ حکم مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ فقراءۃ الامام لہ قراءۃ کے معارض، اور نہ آیت فاقرءوا ما تیسر من القرآن، حکم اَنْصِتُوْا اور حکم قراءۃ الامام قراءۃ لہ کی معارض ہے، کیونکہ قرارت تو باعتبار صلوٰۃ مطلوب تھی، اور حسبِ حکمِ تقریرِ گذشتہ ضروریاتِ صلوٰۃ یعنی قرارت کی ضرورت مصلی بالذات یعنی امام کو ہوگی، یا منفرد کو، مقتدی جس حالت میں کہ مستقل مصلی ہی نہیں تو بالاستقلال ضروریاتِ اصلیہ صلوٰۃ یعنی قرارت بھی اس کے ذمہ نہ ہوگی، اور مقتدی حکم فاقرءوا کا مخاطب ہی نہیں، بلکہ امام اور منفرد ہی حکم مذکور کے مخاطب ہیں، اس طور پر آیت فاقرءوا الخ میں بھی کسی قسم کی تاویل یا تخصیص کرنی نہیں پڑتی۔

یا صرف منفرد مخاطب ہے

اگرچہ ایک جواب اس شبہ کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بوجہ شانِ نزول آیتِ مذکور خاص ہے، کیونکہ دربارۂ تہجد آیتِ مذکورہ نازل ہوئی ہے، اور ظاہر ہے کہ صلوٰۃِ تہجد فرادیٰ پڑھی جاتی ہے۔

حدیثِ عُبادہ مقتدی کو شامل نہ ہونے کی وجہ

علیٰ ہٰذا القیاس حدیث لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وغیرہ بھی اس طور پر حکمِ وَاَنْصِتُوْا اور احادیثِ ممانعتِ قرارت کی معارض نہیں، کیونکہ لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب اور لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کا مفاد تو یہ ہے کہ ہر صلوٰۃ اور ہر مصلی کے لئے قرارتِ فاتحہ ضروری ہے، مگر حقائق شناسوں کے نزدیک ہر لفظ دال علی الوصف سے موصوفِ حقیقی ہی مراد ہوتا ہے، ہاں اگر کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ موجود ہو تو معنی مجازی مراد لے سکتے ہیں، تو اسی قاعدہ کے موافق حدیثَین مذکورَین میں بھی فقط صلوٰۃ اور مصلی سے صلوٰۃِ حقیقی اور مصلی حقیقی ہی مراد ہوگا، اور ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ مصلی حقیقی امام و منفرد ہیں، اور صلوٰۃ حقیقی اُن کی صلوٰۃ ہے، مقتدی نہ مصلی حقیقی ہے نہ اس کی صلوٰۃ صلوٰۃِ حقیقی، بالجملہ حکم وَاَنْصِتُوْا اور احادیثِ منعِ قرارت کی معارض نہ آیت فاقرءوا الخ نہ حدیثِ عبادہ متفق علیہ، مستدلِ جناب، اور نہ کوئی حدیث معتبر۔

① محمد بن اسحٰق کی حدیث حکمِ قرآنی کے معارض نہیں ہو سکتی

ہاں حدیثِ عبادہ جو بروایت محمد بن اسحٰق ترمذی و ابوداؤد سے آپ نے نقل فرمائی ہے، وہ البتہ بظاہر معارض ہے، مگر بعد تدبر وہ بھی معارض نہیں، کیونکہ متعارضَین میں اول

تو مساوات فی الرتبہ شرط ہے، اور یہاں حدیثِ مذکور بوجہ[1] سند، حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ امامٌ اس سے قوت وصحت میں کم ہے، کَمَا مَرَّ

اور آپ کی خاطر سے حدیث محمد بن اسحٰق کو اگر خلافِ ارشادِ بعض ائمہ معتبرین صحیح مانا بھی جائے تو حکم قرآنی وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا کے مقابلہ میں کسی طرح راجح نہیں ہوسکتی۔

② محمد بن اسحٰق کی حدیث منسوخ ہے

دوسری شرط نصوصِ متعارضہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ وحدتِ زمانی ـــــ جو کہ منجملہ ہشت[2] وحداتِ تناقض ہے، ـــــ ان میں موجود ہو، اور یہاں بحکمِ احادیثِ نبویؐ یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حدیثِ عُبادہ مذکور نصوصِ ممانعت سے مقدم ہے۔

دیکھئے! دربارۂ تحوّلِ احوال[3] صلوٰۃ جو حدیثِ طویل ابوداؤد میں مروی ہے، اور صلوٰۃ میں شروعِ اسلام میں سلام وکلام کا جائز ہونا اور پھر منسوخ ہوجانا اسی طرف مُشیر ہے۔

علیٰ ھٰذا القیاس مقتدی کو ابتداء میں امرِ قراءتِ فاتحہ اور سورت کا مامور ہونا، اور پھر قراءتِ سورت سے منع کردینا، جس کو سب تسلیم کرتے ہیں، بشرطِ انصاف تقدم وتاخرِ معروضہ پر دال ہے، بلکہ احادیث سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اول تو مقتدی اور منفرد قراءت میں مُساوی فی الرتبہ تھے، یعنی صلوٰۃ جہری ہو یا سِرّی، قراءتِ فاتحہ ہو یا ضمِّ سورت، ہر حالت میں مقتدی تمام قراءت کو ادا کرتے تھے، اس کے بعد میں وقتاً فوقتاً درجہ بدرجہ مقتدی کو قراءت خلف الامام سے روکنا شروع کیا، بعض مواقع میں صلوٰۃ جہری سے منع کیا، اور کبھی قراءتِ سورت سے منع فرمایا، یہاں تلک کہ اخیر میں علی الاطلاق قِرَاءَۃُ الْاِمَامِ قِرَاءَۃٌ لَّہٗ کا حکم ہوگیا۔

دلیل عقلی ختم

اب ہمارے مجتہد صاحب خیال فرمادیں کہ آپ نے کل دوٗ حدیثیں اپنے نزدیک نص صریح قطعی الدلالۃ متفق علیہ سمجھ کر دربارۂ قراءت خلف الامام بیان

---

[1] بوجہ سند یعنی باعتبار سند ۱۲ [2] تناقض وتعارض کیلئے آٹھ چیزوں میں اتحاد ضروری ہے، جن کا بیان علم منطق میں آتا ہے۔ ان میں سے ایک زمانہ کا اتحاد بھی ہے۔ وحداتِ ثمانیہ کی تفصیل ص۹ میں آئے گی ۱۲

[3] تحوّلِ احوالِ صلوٰۃ: نماز کے احوال کا بدلنا ـــــ ابوداؤد شریف ص۷۴ ج۱ باب کیف الاذان؟ میں حدیث ہے کہ نماز میں تین تغیرات ہوئے ہیں (۱) پہلے اذان نہیں تھی پھر اذان شروع ہوئی (۲) تحویلِ قبلہ ہوئی (۳) مسبوق فوت شدہ نماز پہلے پڑھ کر امام کے ساتھ شریک ہوتا تھا، بعد میں یہ حکم بدل گیا ۱۲

فرمائیں تھیں، سو بحمد اللہ ان کا جواب روایۃً اور درایۃً دونوں طرح سے ہم نے عرض کر دیا، اور دونوں طرح سے یہ بات محقق ہوگئی کہ امرِ راجح یہی ہے کہ مقتدی بارِ قراءت سے بالکل سبکدوش ہو۔

ہاں اکثر مدعیانِ عمل بالحدیث سے یہ کھٹکا ہوتا ہے کہ جوابِ ثانی[1] میں غالباً زبان درازی کریں گے کوئی خیالاتِ شاعرانہ کہے گا، اور کوئی توہماتِ محضہ پر محمول کرے گا، سو ان حضرات کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ وہ اس کی طرف متوجہ ہو کر تضییع اوقات نہ کریں، جو ارشاد کرنا ہو جوابِ اول ہی میں کہہ سن لیں، اور اسی خوف سے جوابِ ثانی میں اکثر امور کو چھوڑ دیا، ضروری ضروری باتیں بالاختصار عرض کی ہیں، اہلِ فہم کو ان شاء اللہ اس قدر بھی مفید ہوگا، اور کج طبعوں کے لئے تفصیلِ مطالب غالباً اور بھی سامانِ کجی اور غلط فہمی ہوتی ـــــــ حضرت عالم ربانی جناب مولانا مولوی محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ وعلیٰ اَتْبَاعہ نے اپنے رسالہ[2] قراءتِ فاتحہ میں اس مضمون کو بالتفصیل بیان فرمایا ہے، جس کو فہمِ سلیم عنایت ہوا ہے، اس کو دیکھ کر ان شاء اللہ محظوظ ہوگا، ورنہ ؏

چشمۂ آفتاب راچہ گناہ![3]

آثارِ صحابہؓ کی بحث

الغرض مجتہد صاحب کے جمیع عذرات کا جواب مفصلاً بوجوہ متعددہ ہوگیا اور کوئی دلیل ایسی باقی نہ رہی جو کہ مفیدِ مدعا ئے مجتہد صاحب ہو، مگر آفریں ہے مجتہد صاحب کی ہمت پر کہ پھر بھی یہ ارشاد فرماتے ہیں:

> ”**قولہ:** الحاصل بسبب انھیں حدیثوں صحیحہ کے جو مُثْبِت قراءتِ فاتحہ خلف الامام ہیں، اجلِّ صحابہ وتابعین واجلِّ مجتہدین قائل وجوبِ قراءتِ فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں“

اَقُوْلُ وَبِاللّٰہِ التَّوْفِیْق! مجتہد صاحب! احادیثِ صحیحہ سے تو آپ کی مطلب براری معلوم

---

[1] جوابِ ثانی: یعنی دلیل عقلی ۔ [2] حضرت قدس سرّہ کے رسالہ کا نام ”توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام“ ہے، میں نے اس کی تسہیل کی ہے، جس کا نام ہے ”کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟“ حضرت قدس سرہ کی دلیل عقلی کو سمجھنے کے لئے اس تسہیل کا مطالعہ ضرور کریں ۱۲ [3] سورج کی ٹکیا کا کیا قصور!

ہو چکی ہے، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ آپ نے اب تک کل دو حدیثیں بزعم خود نصّ صریح قطعی الدلالۃ متفق علیہ سمجھ کر دربارۂ ثبوتِ قرارتِ خلف الامام بیان فرمائی ہیں، جن کا جواب روایۃً ودرایۃً دونوں طرح سے مفصّل ہم نے بیان کر دیا ہے، کوئی اور حدیث ثبوتِ مدعائے جناب کے لئے دلیل کافی وحجّتِ شافی ہو تو بیان فرمایئے، ورنہ فقط دعاوی بلا دلیل سے کام نہیں چلتا۔

باقی آپ کا یہ فرمانا کہ "اجلّ صحابہ وتابعین واجلّ مجتہدین قائل وجوبِ قرارتِ فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں" اہلِ فہم کے نزدیک صدائے بے معنی سے کم نہیں، کیونکہ آپ نے ثبوتِ مدّعا کے لئے فتویٰ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا جو کہ ترمذی میں موجود ہے، اور ارشاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو کہ طحاوی نے نقل کیا ہے، حوالہ دیا ہے، اور دونوں میں گفتگو ہے، آپ کا ثبوتِ مدّعا علیٰ وجہ الصراحت والقطعیّت ایک سے بھی نہیں ہوتا، دونوں فتووں میں سے ایک بھی وجوبِ قرارت خلف الامام پر صراحۃً دال نہیں، چنانچہ عنقریب کسی قدر تفصیل سے اس کی بحث آتی ہے ——— اور بعد التسلیم اگر آپ کو ان دونوں صاحبوں کا ارشاد مفید ہے، تو حنفیہ کو جمہورِ صحابہ کا قول کیوں کر مفید نہ ہوگا؟

جمہور صحابہ قرارت کی ممانعت کرتے تھے

اول تو دیکھئے! خود طحاوی ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فتوے کو بیان کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں، اور متعدد صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال اس کے مقابلہ میں بیان کرتے ہیں، اور حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود وحضرت زید بن ثابت وحضرت ابن عباس وحضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے روایاتِ ممانعتِ قرارت خلف الامام بیان کر رہے ہیں۔

اور فتح القدیر میں ہے۔

قال محمد: لَاقراءةَ خلفَ الامام فیما جهر، ولا فیمالم یجهر فیه، بذلك جاءَتْ عامّةُ الأخبار، وھوقول ابی حنیفة، وقال السرخسی: تفسد صلوته فی قول عِدّةٍ من الصحابة، ثم لایخفیٰ اَنّ الاحتیاط فی عدم القراءة خلف الامام، لان الاحتیاط ھو العملُ	(امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا: امام کے پیچھے قرارت نہیں ہے، نہ جہری نماز میں نہ سری نماز میں، اکثر احادیث سے یہی ثابت ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور حضرت سرخسیؒ نے فرمایا: چند صحابہ کرام کا قول تو یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرارت سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، پھر اس میں کوئی خفا نہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے قرارت نہ کی جائے، کیونکہ احتیاط کا مطلب یہ ہے

باقوی الدلیلین، ولیس مقتضیٰ اقواهما القراءة بل المنع، انتهیٰ (فتح ص ۲۹۷ ج ۱)

کہ دو دلیلوں میں سے جو دلیل قوی ہو اس پر عمل کیا جائے، اور دو دلیلوں میں سے قوی دلیل کا تقاضہ قرارت نہیں بلکہ عدم قرارت ہے)

ہدایہ میں ہے:

وعلیه اجماع الصحابة رضی الله عنهمؓ

(اور اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع اور اتفاق ہے)

عینی میں ہے

قلتُ: سمّاہ اجماعًا باعتبار اتفاق الاکثر، فانه یسمّٰی اجماعًا عندنا، وقد رُوی منعُ القراءة عن ثمانین نفرًا من کبار الصحابة، منهم المرتضیٰ والعبادلةُ الثلٰثةُ، واسامیهم عند اهل الحدیث (بنایة ص ۱۰ ج ۱)

(اکثر صحابہ کرام کے اتفاق کے باعث اس کو اجماع کہہ دیا ہے، کیوں کہ ہمارے علماء اکثر حضرات کے متفق ہونے کو بھی اجماع سے تعبیر کر دیا کرتے ہیں، اور قرارت خلف الامام کی ممانعت بڑے بڑے اسّی صحابہ سے مروی ہے، ان میں حضرت علی مرتضیٰ رضؓ اور تینوں عبداللہ داخل ہیں، جن کے نام محدثین کے یہاں معروف ہیں یعنی عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عباسؓ)

اس کے کچھ بعد فرماتے ہیں:

وذکر الشیخُ الامامُ عبد الله بن محمد بن یعقوب الحارثیؒ فی کتاب کشف الآثار عن عبد الله بن زید بن اسلم عن ابیه قال: عشرةٌ من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم ینهون عن القراءة خلف الامام اشدّ النهی: ابوبکرؓ الصدیق وعمرؓ بن الخطاب وعثمانؓ بن عفّان وعلیؓ بن ابی طالب وعبدؓ الرحمٰن بن عوف وسعدؓ بن ابی وقاص وعبدؓ الله بن مسعود وزیدؓ بن ثابت وعبدؓ الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضی الله عنهم، الی آخر ما قال (بنایه ص ۱۰ ج ۱)

(امام عبداللہ حارثیؒ (۲۵۸ ـ ۳۴۰ھ) نے کتاب کشف الآثار (فی مناقب ابی حنیفہ) میں حضرت عبداللہ بن زید بن اسلم سے ان کے والد ماجد کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ صحابہ کرام میں سے دسؓ حضرات (ایسے تو میں واقف ہوں، جو) امام کے پیچھے قرارت کرنے سے بہت سختی سے منع فرمایا کرتے تھے یعنی حضرتؓ ابوبکر صدیق، حضرت عمرؓ فاروق، حضرتؓ عثمان غنی، حضرتؓ علی مرتضیٰ، حضرتؓ عبدالرحمٰن بن عوف، حضرتؓ سعد بن ابی وقاص، حضرتؓ عبداللہ بن مسعود، حضرتؓ زید بن ثابت، حضرتؓ عبداللہ بن عمر، حضرتؓ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم اجمعین)

اب مجتہد صاحب خود انصاف کرلیں کہ اَجلّ صحابہ کیا ارشاد فرماتے ہیں؟، اور مجتہد صاحب

کو لازم ہے کہ فقط اجازتِ قرارت خلف الامام سے اپنے ثبوتِ مدعا کی امید نہ کریں، بلکہ وجوبِ قرارت خلف الامام کو ثابت فرمادیں، چنانچہ ان کا دعویٰ بھی یہی ہے، اور خود اُن کے اُسی قول میں وجوبِ قرارتِ فاتحہ خلف الامام کا لفظ صراحۃً موجود ہے، ـــــــ علاوہ ازیں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے حکمِ وجوبِ قرارتِ فاتحہ سے مقتدیوں کو مستثنیٰ فرماکر اِلَّا اَنْ یَکُوْنَ وَرَاءَ الْاِمَامِ ارشاد کیا ہے، اور حدیثِ مذکور کے عموم کو تسلیم نہیں کیا، بالجملہ جب اکثر حضراتِ صحابہ وتابعین ومجتہدین کا مذہب مسئلہ معلومہ میں معلوم ہوگیا، تو ہمارے مجتہد صاحب کا بے دلیل یہ فرمادینا کہ "اجلِ صحابہ وتابعین، واجلِ مجتہدین قائل وجوبِ قرارتِ فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں" کسی طرح لائق تسلیم نہیں، مجتہد صاحب نے نصوصِ صریحہ قطعیہ صحیحہ سے تو مطلب ثابت کیا ہی تھا ماشاءاللہ اقوالِ صحابہ وتابعین وغیرہ سے بھی بہت عمدہ طور سے ثابت کرلیا!

حضرت ابوہریرۃؓ کے فتویٰ کے جوابات

اور آپ کا یہ فرمانا کہ "حضرت ابوہریرۃ کا فتویٰ جو جامع ترمذی میں منقول ہے دیکھو" ہمارے مقابلہ میں مفید نہیں۔

پہلا جواب

اول تو یہ ہے کہ ہم نے آپ سے یہ دعویٰ کب کیا ہے، کہ حضراتِ صحابہ میں سے کوئی اس طرف گیا ہی نہیں؟ بلکہ ہم خود اس کا اقرار کرتے ہیں، کہ حضراتِ صحابہ میں سے بعض ادھر بعض اُدھر ہیں، اور بعض کے اقوال اس بارے میں مختلف ہیں، ہاں یہ بات بے شک ہم کہتے ہیں کہ روایاتِ صحابہ دربارۂ منعِ قرارت بہ نسبت اجازت زیادہ ہیں، کَمَا مَرَّ

سو جس حالت میں کہ ہم خود اس اختلاف کو تسلیم کرتے ہیں، پھر ہم کو ایک دو بلکہ دس۱۰ بیس۲۰ کے اقوال سے بھی ـــــــ تاوقتیکہ اس کی ترجیح جانبِ مقابل پر ثابت نہ ہوجائے ـــــــ الزام دینا آپ کی خوش فہمی ہے، جبکہ ہمارے مُثبِتِ مدعا نصِّ قرآنی، واحادیثِ صحیحہ واقوالِ صحابہ بکثرت موجود ہیں، تو پھر ایک دو صحابی کے قول سے ہمارے دعوے کا بطلان ثابت کرنا خلافِ انصاف ہے، ہاں آپ حضرت ابوہریرۃ کے فتوے کا رجحان ان احادیث و اقوال پر کسی طرح سے ثابت کردیجئے، پھر ہم سے جواب طلب فرمائیے۔

دوسرا جواب

مع ھٰذا حضرت ابوہریرۃ رضؓ سے دربارۂ منعِ قرارت خلف الامام بھی حدیثِ مرفوع دارقطنی نے نقل کی ہے[1]۔

---

[1] سنن دارقطنی ص۳۲۷ ج۱ وفیہ: وَاِذَا قَرَأَ فَاَنْصِتُوْا، رواہ ابو خالد الاحمر عن محمد بن عجلان، عن زید بن اسلم، عن ابی صالح، عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ۱۲

تیسرا جواب علاوہ ازیں جملہ اِقْرَأْ بِهَا فِي نَفْسِكَ جو حضرت ابوہریرۃ رض نے دربارۂ قرارت ارشاد فرمایا ہے، بعض علماءِ مالکی وغیرہ نے اس سے قرارتِ لسانی مراد نہیں لی، بلکہ قرارتِ نفسی[1] مراد لی ہے، چنانچہ کلمہ "فِي نَفْسِكَ" اس مراد کے مطابق ہے۔

باقی لفظِ قرارت سے یہ کہنا کہ تکلّم لسانی ہی ضرور ہے، تو اس کا جوابِ اول تو یہ ہے کہ فقط تکلّم وقرارتِ لسانی ہی کو لفظ تکلّم وقرارت سے تعبیر نہیں کرتے، بلکہ نفسی کو بھی انہی الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ کتبِ عقائد میں موجود ہے، اور اسی امر کی دلیل کے لئے یہ شعر بھی نقل کیا کرتے ہیں ؎

اِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا[2]

اور اگر آپ کی وجہ سے قرارت وتکلّم کو لسان کے ساتھ خاص مانا جائے، تو معنی مجازی میں تو کچھ جھگڑا ہی نہیں، چنانچہ علامہ عینی نے شرح بخاری میں فرمایا ہے۔

هٰذا لا يدلّ على الوجوبِ، لِاَنَّ المأمومَ مأمورٌ بالإنصاتِ لقوله تعالىٰ "وَاَنْصِتُوا" والإنصاتُ: الإصغاءُ، والقِراءةُ سرًّا بحيث يَسْمَعُ نفسَه تُخِلُّ بالإنصاتِ، فحينئذٍ يُحمَلُ ذلك على ان المراد تدبُّرُ ذلك وتفكُّرُه، انتهى

(عمدة القاری ص۱۴ ج۶)

(یعنی حضرت ابوہریرہ رض کا قول اِقْرَأْ بِهَا فِي نَفْسِكَ وجوب پر دلالت نہیں کرتا، کیونکہ مقتدی کو ارشادِ باری تعالیٰ وَاَنْصِتُوا کے ذریعہ خاموش رہنے کا حکم دیا گیا ہے، اور "اِنْصَات" کے معنی ہیں کان لگانا، اور آہستگی سے اس طرح پڑھے کہ خود سنے، کان لگانے میں خلل ڈالتا ہے، اس لئے قولِ ابوہریرۃ رض کو غور وفکر کرنے پر محمول کیا جائے گا)

اور علامہ زُرقانی[3] نے بھی شرح موطا میں یہی بیان کیا ہے، ———— اور حضرت ابوہریرۃ رض نے جس حدیث کی وجہ سے استدلال کرکے اِقْرَأْ بِهَا فِي نَفْسِكَ کا ارشاد کیا ہے

---

[1] قرارتِ نفسی یعنی دل میں خیال کرنا، یہ مطلب عیسیٰ بن دینار اور ابن نافع نے بیان کیا ہے، علامہ باجی مالکی رحمہ اللہ (۴۰۳ — ۴۹۴ھ) موطا مالک کی شرح منتقیٰ ص۱۵۹ ج۱ میں تحریر فرماتے ہیں وَلَعَلَّهُمَا (یعنی عیسیٰ بن دینار وابن نافع) اَرَادَا اِجْرَاءَهَا على قلبه، دون اَنْ يَقْرَأَهَا بلسانه اھ، اور وغیرہ کا مصداق علامہ عینی ہیں، ان کی عبارت کتاب میں آرہی ہے ۱۲

[2] کلام تو درحقیقت دل میں ہوتا ہے، زبان سے بولنا تو صرف دل میں بات ہونے کی دلیل اور علامت ہے ۱۲

[3] زُرقانی علی الموطا ص۱۵۹ ج۱ ۱۲

اس حدیث سے اس حکم کا مستفاد ہونا بھی محلِ تأمل ہے، کیونکہ حدیثِ مذکور کا خلاصہ تو فقط اظہارِ افضلیتِ فاتحہ ہے، اس سے حضرت ابوہریرۃ رضؓ کا ذہن ادھر منتقل ہوا کہ جب یہ سورت ایسی افضل ہے، تو اس کو کسی حالت میں ترک کرنا نہ چاہئے، اور ہمارے نزدیک حسبِ ارشاد "فقراءۃ الامام قراءۃ"[1] قرارتِ امام جبکہ بعینہ قرارتِ ماموم ہوئی تو مقتدی بھی باوجود سکوت مثلِ امام اس سورت کی خیر و برکت سے محروم نہ رہا۔

باقی اگر اجتہاد و تفقہ صحابہ میں موازنہ کرکے کسی کی رائے کو حضرت ابوہریرۃ رضؓ کی رائے پر ترجیح دیتا ہوں، تو شاید آپ اور آپ کے ہم مشرب بے سوچے سمجھے زبان درازی کرنے کو مستعد ہو جائیں گے، اس لئے کچھ عرض نہیں کرتا۔

حضرت عمر کے فتوی کے جوابات

علیٰ ہذا القیاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ابوابراہیم تیمی کو حالتِ اقتدا میں قرارت کی اجازت دینا جو آپ نے شرح معانی[2] الآثار کے ذریعہ سے نقل کیا ہے، اس کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا، ابھی عرض کرچکا ہوں کہ اس مسئلہ مختلف فیہ میں اس قسم کے اقوال سے کسی پر الزام قائم نہیں ہوسکتا۔

---

[1] وہ حدیث شریف یہ ہے: آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں نے نماز (یعنی سورۂ فاتحہ) اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھی آدھی بانٹ دی ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا جو اس نے مانگا ہے، جب بندہ کہتا ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کے پالنہار ہیں) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری تعریف کی! اور جب بندہ کہتا ہے اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ (نہایت مہربان، بے حد رحم فرمانے والے) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری ستائش کی! اور جب بندہ کہتا ہے مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ (روزِ جزا کے مالک) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی! اور جب بندہ کہتا ہے اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ (ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، اور آپ ہی سے مدد طلب کرتے ہیں) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان مشترک ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا جو اس نے مانگا ہے، اور جب بندہ کہتا ہے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ الخ (دکھلائیے ہمیں سیدھا راستہ، ان لوگوں کا راستہ جن پر انعام فرمایا آپ نے نہ ان لوگوں کا راستہ جن پر غضب نازل فرمایا آپ نے، اور نہ گمراہوں کا راستہ) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یہ میرے بندے کے لئے ہے، اور میرے بندہ کو وہ ضرور ملے گا، جو اس نے مانگا ہے۔ (چنانچہ درخواستِ ہدایت کے جواب میں امام، اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن کا کچھ حصہ جو سراپا ہدایت ہے، پڑھ کر سناتا ہے) رواہ مسلم ص۱۷۱ ج۱ باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ الخ ۱۲

[2] طحاوی شریف ص۲۱۸ ج۱

اس کے سوا بیہقی کی روایات سے یہ امر پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مانعین قرأت میں ہیں، چنانچہ مُوطّأ امام محمد میں بھی یہ روایت موجود ہے۔

قال محمدٌ فی الموطأ عن داؤد بن قیس الفرّاء، اخبرنا محمد بن عجلان اَنّ عمرَ بنَ الخطاب رضی اللہ عنہ قال: لیتَ فی فمِ الذی یقرأُ خلفَ الامام حجرًا (موطا محمد ص۱۰۲)	(داؤد بن قیس سے روایت ہے کہ محمد بن عجلان نے بتایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ کیا اچھا ہو کہ اس شخص کے منہ میں پتھر بھر جائیں جو امام کے پیچھے قرارت کرتا ہے)

اب اس حدیث کی سند اور امام طحاوی کی روایت کی سند میں موازنہ کرلیں، اس کے بعد کچھ ارشاد فرمائیے۔

اکابر کے اقوال سے استدلال کا جواب

اس کے بعد مجتہد صاحب نے جو عبارت لکھی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”امام محمدؒ شاگردِ خاص امام صاحبؒ قرارتِ فاتحہ کے استحسان کے قائل ہوئے، تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ ثبوتِ قرارت کی روایات صحیح وقوی ہیں، ورنہ بلا ضرورتِ شدیدہ قولِ امام کی مخالفت نہ کرتے، اور علمائے متاخرین میں سے شاہ ولی اللہ، وشیخ عبدالرحیم ومرزا مظہر جانِ جاناں، ومرزا حسن علی (محدث لکھنوی) بھی مُجَوِّز[1] قرارتِ فاتحہ ہیں۔“

سو اس کا جواب یہ ہے کہ اقوالِ بعض صحابہ وائمہ مجتہدین ہی جب اس بارے میں ہم پر حجت نہیں ہوسکتے، تو ان حضراتِ مذکورین کے اقوال کب قابلِ الزام ہوسکتے ہیں؟ دوسرے یہ کہ بڑوں کا قول حجت ہوتا ہے، پر چھوٹوں کے قول سے بڑوں پر اعتراض کرنا خلافِ طریقہ[2] وعقلِ سلیم ہے، اگر ہم بھی قائلینِ عدمِ قرارت کے نام لکھنے لگیں، تو متقدمین ومتاخرین ہمارے علم کے موافق بھی اس قدر نکلیں گے کہ آپ کے نام لکھے ہوئے اس کے عُشرِ عَشیر[3] بھی نہ ہوں گے، مگر چوں کہ یہ امر زائد و فضول ہے، کیونکہ یہ قصہ خارج از مبحث ہے، تو اس لئے اس سے اِعْراض اولیٰ ہے۔

الزامِ خصم کے لئے ایک اہم حوالہ

ہاں ایک حوالہ کا بیان کرنا آپ کے مقابلہ کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، گو ہمارے نزدیک اس حوالہ کا بیان کرنا

---

[1] مُجَوِّز: اجازت دینے والے ۱۲ [2] طریقہ یعنی طریقۂ مُناظرہ ۱۲ [3] عُشرِ عَشیر: دسویں حصے کا دسواں حصہ یعنی سواں حصہ ۱/۱۰۰، بہت تھوڑا سا ۱۲

محض هَبَاءً مَّنْثُورًا[1] ہے، لیکن آپ کی تسکین کے لئے لکھے دیتے ہیں، دیکھئے! مجتہد مولوی نذیر حسین صاحب سلمہٗ اپنے رسالہ منع قرارت خلف الامام میں تحریر فرماتے ہیں:

اِعْلَمْ اَنَّ قِرَاءَةَ الفاتحۃِ فی حَقِّ المنفرِدِ والاِمَامِ واجبٌ، امّا فی حَقِّ المأمومِ فممنوعٌ عند الحنفیۃ ذَوی الافہام، وتَمَسُّکُهُمْ لهٰذا المرام بما رُوِیَ من الصحابۃِ الکرامِ، مثل جابرِ بنِ عبد اللہ، وابن عباس، وابنِ عمرَ، وابی هریرۃ، وابی سعیدِ نِ الخدری، وانسِ بنِ مالکٍ، وعمرَ بنِ الخطاب، وزید بنِ ثابتٍ، وابنِ مسعود، وعلیٍّ وغیرهم من هٰؤلاء العِظَام، الیٰ اٰخر ما قال[2]۔

اس ارشادِ رئیس المجتہدین سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ بھی راویانِ منعِ قرارت میں داخل ہیں جس سے آپ کی عبارتِ سابقہ کا معارضہ ہوسکتا ہے۔

ہدایہ میں مذکور روایت قابل اعتبار نہیں

علاوہ ازیں امام محمدؒ کو مصنّفِ ہدایہ نے ہر چند قائلینِ استحبابِ قرارت فاتحہ میں شمار کیا ہے، مگر یہ قول قابلِ اعتبار نہیں، امام محمدؒ کی تصنیفات کو ملاحظہ فرمایئے کہ اس بارے میں کیا لکھتے ہیں، کتاب الآثار میں صاف فرماتے ہیں کہ ہم بھی قولِ امام صاحب کے قائل ہیں[3]، پھر خود ان کا فرمانا اس معاملہ میں زیادہ معتبر ہوگا، یا کسی اور کا؟ ایسا ہی مُؤطّا کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے[4]، چنانچہ شُرّاح ہدایہ نے بھی اس قولِ ہدایہ کی نسبت یہی لکھا ہے فتح القدیر وغیرہ

---

[1] هَبَاءً مَّنْثُورًا: پریشان غبار ۱۲ [2] ترجمہ: جاننا چاہیئے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا منفرد اور امام کے لئے واجب ہے، اور مقتدی کے لئے ممنوع ہے، سمجھدار حنفیہ کے نزدیک، کیونکہ حضرت جابر، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابوہریرۃ، حضرت ابوسعید خُدری، حضرت انس بن مالک، حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن مسعود، حضرت علی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے اور ان اکابر کے علاوہ دیگر حضرات صحابہ سے ممانعت ثابت ہے ۱۲

[3] کتاب الآثار ص۱۶ باب القرارۃ خلف الامام میں ہے: قال محمد: وبه نَأْخُذُ، لا نرَی القراءۃَ خلف الامامِ فی شئٍ من الصلوٰۃ، یُجْهَرُ فیه اولا یُجْهَرُ فیه (امام محمد فرماتے ہیں کہ ہم روایتِ امام اعظم کو لیتے ہیں، ہم امام کے پیچھے کسی بھی نماز میں قرارت کے قائل نہیں ہیں، خواہ اس میں جہرًا قرارت کی جائے یا سرًّا کی جائے) ۱۲

[4] موطا محمد ص۹۸ باب القرارۃ فی الصلوٰۃ خلف الامام میں ہے قال محمدؒ: لا قراءۃَ خلف الامامِ فیما جهر فیه، ولا فیما لم یُجهر بذلک جاءت عامّۃُ الآثار، وهو قول ابی حنیفۃؒ ۱۲

کو دیکھ لیجئے، بلکہ عبارتِ ہدایہ سے اس قدر سمجھ میں آتا ہے کہ روایتِ استحباب قرارت، روایت مشہورہ نہیں، بلکہ غیر ظاہر الروایت میں ہے۔

ترا چہ نفع؟

علاوہ ان سب امور کے حضراتِ مذکورین کا قول گو ہمارے موافق نہ ہو مگر الحمد للہ کہ آپ کے بھی موافق نہیں، کیونکہ یہ حضرات استحباب وأَوْلَوِیَّتِ قرارت کے قائل ہیں، آپ کی طرح قائلِ وجوب نہیں، سو اب جس طرح آپ ہمارے مقابلہ میں ان اقوال سے استدلال کرتے ہیں، اسی طرح پر بعینہٖ ہم بھی آپ پر الزام قائم کر سکتے ہیں۔

انصاف کا خون!

اب ہمارے مجتہد صاحب پردۂ حیا کو اُتار اور انصاف کو بغل میں مار کر فرماتے ہیں:

قولہ: اور واضح ہو کہ ہم جو آپ سے ممانعتِ قرارتِ فاتحہ کی نسبت حدیثِ صحیح متفق علیہ طلب کرتے ہیں، سو اسی وجہ سے کہ ہمارے پاس حدیثِ صحیح متفق علیہ موجود ہے، اور تمہارے پاس ممانعتِ قرارت کی نسبت حدیثِ صحیح متفق علیہ نہیں موجود، اگرچہ ضعیف حدیثیں موجود ہوں جو معارض اور مقابل حدیثِ صحیح متفق علیہ نہیں ہو سکتیں، اگرچہ کثیر ہوں، کَمَا تَقَرَّرَ فِی الاصول، انتہیٰ

اقول: مجتہد صاحب! خدا کے لئے کچھ تو انصاف کیجئے! فرمائیے تو سہی وہ حدیث متفق علیہ جو آپ کی مُثبِتِ مدّعا ہو کہاں ہے؟ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ آپ نے کل دوؔ حدیثیں اپنے ثبوتِ مدّعا کے لئے زیبِ رقم فرمائی ہیں، سو دونوں کا حال بالتفصیل عرض کر چکا ہوں، تقریرِ گذشتہ کو بغور ملاحظہ فرمائیے، اور پھر اپنے اس دعوئے بے اصل سے شرمائیے! ہم اب بھی یہی عرض کرتے ہیں کہ کوئی حدیث صحیح متفق علیہ دربارۂ وجوبِ قرارتِ فاتحہ خلف الامام جو اس بارے میں نصِ صریح ہو پیش کیجئے، اور دسؔ کی جگہ بیسؔ لیجئے، ہاں اس کا کچھ علاج نہیں کہ بیانِ دلیل کے وقت تو جمیع ضروریات سے چشم پوشی فرمائی جائے، چنانچہ آپ نے حدیثِ اول عبادہ میں کیا ہے، اور دعوی کرنے کے وقت بڑے زور و شور کے ساتھ تعلی[1] آمیز گفتگو کی جائے، یہ امر خلافِ شانِ اہلِ علم ہے۔

تاویل کا دروازہ کھلا ہے!

مگر ہاں شاید اپنے اظہارِ صداقت کے لئے آپ یہ تاویل فرمائیں کہ ہم نے تو فقط یہ کہا ہے کہ ہمارے پاس حدیث صحیح

---

[1] تعلی آمیز: بڑائی ملی ہوئی ۱۲

متفق علیہ موجود ہے، یہ دعویٰ کب کیا ہے کہ دربارۂ ثبوتِ قطعیّتِ قراءتِ فاتحہ خلف الامام حدیثِ صحیح متفق علیہ ہمارے پاس موجود ہے؟ سو اگر اس عبارت سے مطلب اصلی آپ کا یہی ہے، اور یہ عبارت بطورِ توریہ[1] وایہام آپ نے اسی واسطے تحریر فرمائی ہے کہ لوگوں کے سامنے اپنے دعوے کی بظاہر تقویت بھی ہو جائے، اور کذبِ صریح سے بھی نجات ہو، تو اس کا جواب یہی ہے کہ آپ جیتے اور ہم ہارے! اور دعوے مذکور کا خلافِ واقع ہونا جو ہم نے کہا تھا، وہ غلط ہو گیا!

باقی اگر کوئی صاحب یہ فرماویں کہ اس صداقت سے مجتہد صاحب کو کیا نفع ہوا؟ اصل مدّعا تو پھر بھی ثابت نہ ہوا، تو یہ فرمانا بجا نہیں، اصل مدّعا گو ثابت نہ ہوا، مگر اس جملہ کی وجہ سے جو طعن خلاف گوئی مجتہد صاحب کو لاحق ہوتا تھا، وہ تو اس توریہ کی وجہ سے دور ہو گیا، ورنہ نہ مدّعا ثابت ہوتا، اور نہ یہ جملہ درست ہوتا، اب یہ جملہ تو ٹھیک ہو گیا، گو مدّعا ثابت نہ ہو۔

مانعینِ فاتحہ کی دوسری دلیل (حدیث و اذا قرأ فانصتوا)

علیٰ ھٰذا القیاس مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ "تمہارے پاس حدیثِ صحیح دربارۂ ممانعتِ قراءت کوئی نہیں" محض دعوے بے اصل ہے، تقریرِ گذشتہ میں حدیث مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ الخ کو دو[۲] تین[۳] سندوں سے نقل کر چکا ہوں، اور اس کی صحت بھی ظاہر کر چکا ہوں کہ ان روایتوں کے تمام رجال علیٰ شرط الشیخین اور علیٰ شرط المسلم ہیں، پھر مجتہد صاحب کا بالعموم یہ دعویٰ کرنا کہ اس بارے میں کل حدیث ضعیف ہیں، صحیح کوئی نہیں، محض خیالِ خام ہے، اور بپاس خاطر مجتہد صاحب تبرّعًا ایک دو[۲] روایت صحیح کا اور بھی حوالہ دیئے دیتا ہوں۔

دیکھئے! مسلم[2] شریف میں جو حدیث ابو موسیٰ اشعری رضہ سے نقل فرمائی ہے، اس حدیثِ مرفوع میں لفظ وَاِذَا قَرَأَ فَانْصِتُوْا صاف موجود ہے، اور ابنِ[3] ماجہ میں جو حدیث حضرت ابو ہریرہ رضہ سے منقول ہے، اس میں بھی صریح جملہ وَاِذَا قَرَأَ فَانْصِتُوْا موجود ہے، یعنی جب امام قراءت پڑھے تو تم چپ ہو جاؤ، اور دو روایت[4] نسائی شریف میں بھی حضرت ابو ہریرۃ رضہ سے منقول

---

[1] توریہ: اصل بات چھپا کر دوسری بات ظاہر کرنا ـــــ ایہام: ذو معنی لفظ بولنا اور دور والے معنی مراد لینا جو مقام سے بعید ہوں ۱۲

[2] مسلم شریف صـ ۱۷۴ ج ۱ باب التشہد ۱۲

[3] ابن ماجہ صـ ۶۱ ج ۱ باب اذا قرأ الامامُ فانصتوا ۱۲

[4] نسائی شریف صـ ۱۴۶ ج ۱ میں ابو خالد الاحمر اور محمد بن سعد انصاری کی روایتیں ہیں ۱۲

یں کہ جن میں جملہ مذکور موجود ہے، ——— اور اِن روایاتِ اربعہ کے رجال کل معتبر ہیں، تقریب ور کتبِ حدیث میں ملاحظہ فرمالیجئے، خوفِ طول نہ ہوتا تو میں ہی تفصیل کر دیتا، ہم نے تو بوجہ اختصار ن روایات کو بھی پہلے نقل نہیں کیا تھا، مگر آپ کی زبان درازی کی وجہ سے اب لکھنا پڑا، بالخصوص سلم شریف کی روایت کا صحیح ہونا تو اہلِ انصاف پر ظاہر ہے، اور ابوداؤد کی تضعیف کو اکثر نے رد کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر میں اس تضعیف کی نسبت لکھتے ہیں:

وقد ضَعَّفها ابوداؤد وغيرُهٗ، ولم يُلْتَفَتْ الى ذلك بعدَ صحة طريقها وثقةِ راويها، و هذا هو الشاذُّ المقبول (فتح ص ۲۹۷ ج ۱)

(اس روایت کو ابوداؤد وغیرہ نے ضعیف کہا ہے، مگر جبکہ اس کی سند صحیح ہے، اور اس کے راوی ثقہ ہیں تو اس کا لحاظ نہ ہوگا، اور یہی وہ شاذ مقبول حدیث ہے)

اور امام عینی نے شرحِ بخاری میں جملہ وَاِذَا قَرَأَ فَاَنْصِتُوْا کو بدرجہ اتم صحت کو پہنچایا ہے، اور شبہاتِ معترضین کو دفع کیا ہے، اور اسی ذیل میں فرماتے ہیں:

عن ابن حنبل انه صَحَّحَ الحديثَيْنِ يعني حديث ابي موسىٰ وحديث ابي هريرة، والعجب من ابي داؤد انه نسب الوهمَ الى ابي خالدٍ، وهو ثقة بلا شكٍّ، انتهى (عمدة القاری ص ۱۵ ج ۳)

(تمہید میں امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ انھوں نے دونوں حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے یعنی حضرت ابوموسیٰؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثیں، اور حیرت تو امام ابوداؤد پر ہے کہ انھوں نے ابوخالد احمر کی طرف وہم کی نسبت کی ہے حالانکہ وہ بلا شبہ ثقہ ہیں)

بالجملہ ابوخالد اول تو ثقہ ہیں، چنانچہ علامہ عینی شرحِ بخاری میں فرماتے ہیں:

اَمّا ابوخالد فقد اخرج لهُ الجماعةُ كما ذكرنا، وقال اسحٰق بنُ ابراهيم: سالتُ وكيعًا عنه، فقال: ابوخالد مِمَّن يُسْأَلُ عنه؟! وقال ابوهاشم الرفاعي: حدّثنا ابوخالد الاحمر الثقةُ الامينُ، انتهى (حوالۂ بالا)

(رہے ابوخالد تو ان کی روایت صحاحِ ستہ کے تمام مصنفین نے لی ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اور امام اسحٰق کہتے ہیں کہ میں نے حضرت وکیع سے ان کے بارے میں دریافت کیا، تو انھوں نے کہا کہ ابوخالد بھی ان لوگوں میں سے ہیں، جن کے احوال پوچھے جائیں!! اور ابوہاشم محمد بن یزید رفاعی کہتے ہیں کہ ہم سے حدیث بیان کی ابوخالد احمر نے جو ثقہ اور قابلِ اطمینان ہیں)

دوسرے ابوخالد اس روایت میں منفرد نہیں، بلکہ محمد بن سعد الانصاری روایتِ نسائی میں اس کا شریک ہے، جس کو شک ہو ملاحظہ کرلے، اور امام مُنذری نے بھی قولِ ابوداؤد کا

انکار کیا ہے، اب بھی ہمارے مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ دربارۂ ممانعتِ قرارت کوئی حدیث صحیح موجود نہیں، چاند پر خاک ڈالنا ہے۔

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ سے ممانعتِ قرارت پر استدلال

(اور اس پر اعتراضات کے جوابات)

اس بحث کے بعد مجتہد صاحب نے دربارۂ آیتِ کریمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ کچھ ارشاد فرمایا ہے، اول تو دعویٰ یہ کیا ہے کہ ”حنفیہ اس آیت کے معنیٰ خلافِ مراد مفسرینِ معتبرین کے لیکر اس سے ثبوتِ ممانعتِ قرارت کرتے ہیں“ سو اس کے جواب میں ہم یہاں تو کچھ عرض نہیں کرتے، ناظرینِ اوراق ذرا انتظار کریں، کہ اس کے آگے مجتہد صاحب دربارۂ تفسیر آیتِ مذکورہ کیا کیا ہذیان[1] سرائی کرتے ہیں، جس سے مجتہد صاحب کے دعوے کی درستی اور مجتہد صاحب کی راست بازی ہر ادنیٰ، اعلیٰ پر خوب منکشف ہو جائے گی، فرماتے ہیں:

اعتراض (۱) اِنصات سے مراد ترکِ جہر ہے قولہ: استدلال تمہارا ساتھ آیتِ مذکورہ کے بچند وجوہ فاسد و ناتمام ہے، اوّلاً بایں وجہ کہ آیت سے فقط استماع و انصات ہی ثابت ہوتا ہے، اور یہ بات ایسے سکوت کو مقتضی نہیں کہ مقتدی اپنے نفس میں سرًا بھی نہ پڑھ سکے، اس واسطے کہ انصات نام ہے ترکِ جہر کا، الیٰ آخر ما قال۔

جواب اقول: سبحان اللہ! جناب مجتہد صاحب! مسائلِ فقہیہ میں تو متقدمین نے بھی اجتہاد کیا تھا، مگر لغات میں سب نے اوروں ہی کا اتباع کیا تھا، حتیٰ کہ انبیاء علیہم السلام اس میں موافق اہلِ لسان ہی کے گفتگو فرماتے تھے، یہ آپ ہی کا اجتہاد بے بنیاد ہے کہ معانیٔ لغات میں بھی

---

[1] ہذیان سرائی: بے ہودہ باتیں، بکواس ۱۲

پ کا اجتہاد چلتا ہے، آپ جو انصات کے معنی ترکِ جہر کے ارشاد فرماتے ہیں، فرمائیے تو سہی حبِ قاموس نے یہ معنی لکھے ہیں، یا صاحبِ صُراح نے، یا ایجادِ بندہ ہے؟ آپ کے نزدیک یہ معنی انصات کے حقیقی ہیں یا مجازی؟

اگر حقیقی ہیں تو اس کی غلطی کی یہی وجہ کافی ہے کہ اہلِ لغت نے یہ معنی نہیں لکھے، سب ہلِ لغت انصات کے معنیٰ سکوت کے لکھتے ہیں، اور سکوت کے معنی عدمِ تکلم کے، چنانچہ قاموس میں ہے، سَکَتَ: انقطع کلامُهٗ، فَلَمْ یَتَکَلَّمْ (سَکَتَ کے معنی ہیں: اس کی بات ختم ہوگئی، پس وہ کچھ نہ بولا) فارسی والوں اور اردو والوں کی عبارات کو ملاحظہ فرمائیے کہ وہ سکوت کے معنی خموشی اور چپ ہونے کے لکھتے ہیں، یا حسبِ ارشادِ سامی بلند آواز سے نہ بولنے کے؟

اور اگر ان معنی کو معنیٔ مجازی کہیے، تو سب جانتے ہیں کہ معنیٔ مجازی جب لئے جاتے ہیں کہ جب کسی وجہ سے معنیٔ حقیقی مراد نہ ہوسکیں، اور معنیٔ مجازی کا کوئی قرینہ موجود ہو، اور آیتِ مذکورہ میں تو معنیٔ مجازی کے قرینہ کے بدلے معنیٔ حقیقی یعنی عدمِ تکلم کا قرینۂ ظاہرہ یعنی لفظ فَاسْتَمِعُوْا موجود ہے، چنانچہ اہلِ فہم پر ظاہر ہے۔

علاوہ ازیں اگر علیٰ سبیل التسلیم ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ انصات کے معنیٔ حقیقی عدمِ جہر کے آتے ہیں، خواہ عدمِ جہر عدمِ تکلم کے ضمن میں موجود ہو، خواہ کلامِ سریہ کے ضمن میں، تو پھر بھی اس آیتِ خاص میں تو عدمِ تکلم ہی کے معنی لینے ضروری ہیں، اوّل تو اقوالِ مفسرین ملاحظہ فرمائیے کہ جمہور مفسرین معتبرین آیتِ مذکورہ میں انصات کے معنی عدمِ تکلم اور خاموش ہوجانے کے لکھتے ہیں، دیکھئے! حضرت شاہ ولی اللہ صاحب جن کو آپ بھی اجلِ علماء مبین فرماتے ہیں، ترجمۂ فارسی میں اَنْصِتُوْا کے معنی "خاموش باشید" (چپ رہو) فرماتے ہیں، اور شاہ رفیع الدین صاحب اور شاہ عبدالقادر صاحب نے "چُپ رہنے اور کان لگانے" کے ساتھ ترجمہ کیا ہے، اب آپ ہی فرمائیے کہ ان ترجموں سے آپ کی تائید ہوتی ہے یا ہماری؟!

مگر شاید آپ اپنے اجتہاد پر آئیں، تو خاموش رہنے اور چُپ ہونے کے معنی بھی عدمِ جہر کے فرمانے لگیں، تو قطع نظر اس امر کے کہ یہ محض آپ کی سینہ زوری ہے، یہ تو فرمائیے کہ کوئی لغت[1] کسی زبان میں ایسا بھی ہے کہ جس کے معنی عدمِ تکلم کے ہوں؟ قاموس و صراح میں تو سکوت کا عدمِ تکلم و خاموشی

---

[1] لغت یعنی لفظ ۱۲

کے ساتھ ترجمہ کیا ہے، کما مرّ، مگر آپ تو کسی کی سنتے ہی نہیں، تفاسیر کو دیکھئے تو کسی نے مفسرین معتبرین میں سے آپ کے ارشاد کے مطابق ترجمہ نہیں کیا، ـــــــ مقامِ حیرت ہے کہ آپ تو ابھی ہماری نسبت مخالفتِ مفسرین کا اتہام لگا کر آئے ہو، اور خود ہی ایسی جلدی مفسرین کا خلاف کرنے لگے، واہ حضرت مجتہد صاحب! جو دعویٰ ہماری نسبت کیا تھا، بیانِ دلیل کے وقت اس کو اپنی نسبت ثابت کرگئے! ؎

اس سے میں، شکوہ کی جا، شکرِ ستم کر آیا! کیا کروں؟ تھا میرے دل میں، سو زباں پر آیا!

آپ کو چاہئے کہ انصات کے معنی جو آپ نے اس آیت میں عدمِ جہر کے لئے ہیں، اپنے دعوے کے موافق مفسرین معتبرین کے حوالہ سے اس کو ثابت فرماؤ، آپ نے انصات کے یہ معنی تفسیر کبیر میں سے غالباً[1] اڑائے ہیں، مگر امام رازی نے خود اس معنیٰ کا رد کر دیا ہے، مگر آپ نے اپنی دیانت کی وجہ سے رد سے اعراض فرما کر فقط مردود پر اکتفا کر لیا ہے۔

استماع اور سماع میں فرق

علاوہ ازیں اگر اقوالِ مفسرین سے قطع نظر کیجئے تو بھی آیتِ مذکورہ میں انصات کے معنی خاموش رہنے کے ادنیٰ سے تأمل سے سمجھ میں آتے ہیں، کیونکہ استماع اور سماع میں فرق ہے، "سماع": مطلق سننے کو اور "استماع": توجہ کامل کے ساتھ سننے کو کہتے ہیں، تو اب ترجمہ آیت کا یہ ہوا کہ "جب قرآن پڑھا جائے تو خوب متوجہ ہو کر سنو اور بالکل چپ ہو جاؤ" یہ مطلب نہیں کہ خوب متوجہ ہو کر سنو اور آہستہ آہستہ آپ پڑھے جاؤ ـــــــ ظاہر ہے کہ پڑھنا اگرچہ آہستہ ہی ہو، مگر مانعِ استماع ہے، چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں:

اذا ثَبَتَ هذا، وظَهَرَ اَنَّ الاشتغالَ بالقراءةِ مما یمنع من الاستماع، عَلِمْنَا اَنَّ الامرَ بالاستماع یفید النهیَ عن القراءة، انتهی (تفسیر کبیر ص ۱۰۳ ج ۱۵)

(جب یہ ثابت ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ قرأت میں مشغول ہونا بھی استماع (کان لگا کر سننے) سے مانع رہتا ہے، تو معلوم ہوا کہ استماع کا حکم ممانعتِ قرأت کا فائدہ دیتا ہے۔)

بلکہ استماع کے معنیٰ اصلی کسی امر کی طرف کان لگانے اور متوجہ ہونے کے ہیں، نوبتِ سماعت آئے یا نہ آئے، چنانچہ روایتِ مسلم[2] میں یہ الفاظ ہیں: کَانَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] دیکھئے تفسیر کبیر ص ۱۰۳ ج ۱۵ ۱۲ [2] مسلم شریف ص ۸۴ ج ۱ باب الامساک عن الاغارۃ علی قوم الخ، کتاب الاذان ۱۲

یُغِیرُ اذا اطلعَ الفجرُ، وکانَ یستمعُ الاذانَ، فَاِنْ سمِعَ اذانًا اَمسکَ والّا اَغارَ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت حملہ کیا کرتے تھے جب صبح صادق ہوجاتی تھی، اور آپؐ اذان کی طرف کان لگایا کرتے تھے، اگر اذان سن لیتے تو رک جاتے، ورنہ حملہ کردیتے) اب ملاحظہ فرمایئے کہ عبارتِ حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ سماع بہ نسبت استماع عام ہے، اور اس صورت میں اعتراض جناب کا لغو ہونا ایسا واضح ہے کہ سب اہلِ فہم جانتے ہیں۔

سکتتین کی حدیث میں معنی مجازی مراد ہیں

باقی اس کے آگے جو آپنے دو حدیثیں[1] ایسی نقل فرمائی ہیں کہ جن میں سکتہ اور اسکات کے معنی عدمِ جہر کے ہیں، آپ کو کسی طرح مفید نہیں ہوسکتیں، ظاہر ہے کہ ان روایات میں سکوتِ مطلق اور حقیقی مراد نہیں، بلکہ سائل کا یہ مطلب ہے کہ یارسول اللہ! سکوت عن القراءۃ کے وقت میں آپ کیا کہا کرتے ہیں؟ اور معنیٔ مجازی نہ آپ کو مفید نہ ہم کو مُضر، کما مَرَّ، کیونکہ آیت میں تو اوّلاً لفظ فَاسْتَمِعُوْا قرینہ معنیٔ حقیقی کا تھا، اس لئے معنیٔ مجازی وہاں مراد لینے محض ترجیحِ مرجوح تھے، ہاں حدیث میں چونکہ معنیٔ مجازی کا قرینہ ظاہر ہے، اس لئے سکوت کے معنیٔ حقیقی کا ترک کرنا ضروری ہوا۔

اعتراض دوم

اس کے بعد مجتہد صاحب نے دوسری وجہ بُطلانِ استدلالِ مذکور کی پیش کی ہے، جس کا خلاصہ دو امر ہیں ——— اول تو یہ کہ اگر ہم اس کو مان لیں کہ انصات سے بالکل خاموشی اور عدمِ قرارتِ مطلقہ کا حکم نکلتا ہے، تو یہ استماع وانصات نمازِ جہریہ کے ساتھ مختص ہوگا، کیونکہ صلوٰۃ سرّیہ میں تو استماع ہو ہی نہیں سکتا، تو اب بھی آیتِ مذکورہ سے فقط صلوٰۃ جہریہ میں سکوت ثابت ہوا، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک ممانعتِ قرارت صلوٰۃِ جہریہ اور سرّیہ سے عام ہے۔

اعتراض سوم

اور امرِ دوم یہ ہے کہ بالفرض اگر ہم بوجہ آیتِ مذکورہ یہ بھی تسلیم کرلیں کہ اس آیت سے استماع وانصات صلوٰۃ جہریہ وسرّیہ دونوں میں ثابت

---

[1] پہلی حدیث بخاری اور مسلم میں ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ اور قرارت کے درمیان سکوت فرمایا کرتے تھے حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ یارسول اللہ! آپ اس سکوت کی حالت میں کیا پڑھا کرتے ہیں؟ آپنے فرمایا: اَللّٰھُمَّ بَاعِدْ الخ پڑھتا ہوں ——— دوسری حدیث سُنَنِ اربعہ میں ہے، جس میں حضرت سَمُرۃ رضی اللہ عنہ نے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو سکتوں کا تذکرہ کیا ہے، ایک سکتہ تکبیر تحریمہ کے بعد، اور دوسرا وَلَا الضَّآلِّیْنَ کے بعد ۱۲

ہوتلہے، تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قرارتِ فاتحہ اس حکم سے خاص ہے، کما مَرَّ۔

اعتراضِ دوم کا جواب

سو اول امر کا جواب تو یہ ہے کہ ابھی گذر چکاہے کہ سَماع و استماع میں فرق ہے، سو معنیٰ آیت تو فقط یہ ہیں کہ بوقتِ قرارتِ قرآن خوب متوجہ ہو اور خاموش رہو، خواہ تمھارے کان میں آواز آئے یا نہ آئے ـــــــ اگر بوجہ بُعد، صلوٰۃِ جہریہ میں بھی کسی کے کان میں آوازِ قرارتِ امام نہ پہنچے، تو شاید آپ اس کو بھی اِس حکم سے سبکدوش فرمائیں گے؟

علاوہ ازیں اگر آپ کے ارشاد کے موافق یہی تسلیم کرلیا جائے تو غایت مافی الباب یہ ہوگا کہ مقتدی صلوٰۃِ سریّہ[1] میں حکم فَاسْتَمِعُوا کا مخاطب نہ رہا، مگر تاہم خطابِ اَنْصِتُوا سے کیونکر بری ہوجائے گا، اور اِنصات، استماع پر موقوف نہیں، تاکہ آپ کو اس امر کی گنجائش ملے کہ استماع نہ رہا تو انصات بھی اس کے ذمہ نہ رہے گا، تو اب یہ مطلب ہوگا کہ حکمِ استماع گو صلوٰۃِ جہریّہ کے ساتھ مختص ہو، مگر خطابِ اَنْصِتُوا بہرحال قائم ہے، دیکھئے! علامہ امام ابن الہمام شرح ہدایہ میں بعینہ یہی فرماتے ہیں:

وحاصلُ الاستدلال بالآية اَنَّ المطلوبَ اَمْرَان: الاستماعُ والسكوتُ، فيُعْمَلُ بكُلٍّ منهما، والاول يَخُصُّ الجهريةَ و الثاني لا، فيَجْرِي على اطلاقه، فيجب السكوتُ عند القراءة مطلقًا۔

(فتح القدیر ص۲۹۸/۲۵)

(آیت سے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزیں مطلوب ہیں، کان لگا کر سننا اور چُپ رہنا، لہٰذا دونوں پر عمل کیا جائے گا، اور کان لگا کر سننا تو جہری نمازوں کے لئے خاص ہوگا، مگر خاموش رہنا عام ہے، لہٰذا اس کا حکم علی الاطلاق ہوگا، پس جہری اور سرّی دونوں نمازوں میں خاموش رہنا واجب ہے۔)

اور احادیثِ منعِ قرارت کو جب اس کے ساتھ بطور تفسیر ملایا جائے، تو پھر تو کسی قسم کا خفا ہی نہیں۔

اعتراضِ سوم کا جواب

اور امرِ دوم کا جواب یہ ہے کہ اس تخصیص کو بوجوہِ متعددہ ہم پہلے رد کرچکے ہیں، آپ نے پہلے بھی دعوئے تخصیص بلادلیل کیا تھا، اور اب بھی فرمائیے تو سہی، آپ کے یہاں تخصیص کرنے کے لئے کسی دلیل وشرط کی ضرورت بھی ہے؟

---

[1] تمام نسخوں میں "صلوٰۃ جہریہ" ہے، تصحیح ہم نے کی ہے ۱۲

یا کیف ما اتفق جہاں چاہا حکم تخصیص لگا دیا؟ مکرر عرض کر چکا ہوں کہ حدیثِ عبادہ متفق علیہ جو آپ نے بیان فرمائی ہے، وہ تو اس آیت اور دیگر نصوصِ منعِ قرارت کے معارض ہی نہیں، جو اس سے تخصیص کی جائے، باقی حدیثِ ثانی، اس کی صحت ہی مختلف فیہ ہے، سو ایسی حدیث سے آیت کی تخصیص کرنا ہم کیونکر تسلیم کر سکتے ہیں؟ علاوہ ازیں جملہ وَاِذَا قُرِئَ فَاَنْصِتُوْا اور قراءۃُ الامام قراءۃٌ لہٗ کس کس کی تخصیص اپنے خیال کے بھروسے پر کرو گے؟ مگر ہاں جس کی نظر میں حکم الٰہی کی وقعت نہ ہو (وہ) جو چاہے سو کرے۔

جنابِ مجتہد صاحب! یہ آیت دربارۂ منعِ قرارت وہ حکمِ ناطق ہے کہ جمہور علماء نے اس کو تسلیم کیا ہے، جمیع مجتہدین میں حضرت امام شافعی رحؒ نے قرارتِ فاتحہ خلف الامام کا زیادہ اہتمام کیا ہے، مگر اسی آیت کی وجہ سے سکتۂ معلومہ ـــــــ کہ کسی حدیثِ مرفوع سے اس کا پتہ نہیں ملتا ـــــــ تجویز کرنا پڑا، علیٰ ھٰذا القیاس حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے تتبّعِ سکتات[1] کا حکم لگایا، اگر یہی آپ کی تخصیص جاری ہو جاتی تو اتنی دقتیں اُٹھانی نہ پڑتیں۔

بالجملہ یہ آپ کی تخصیص خلافِ عقل و نقل و مذہبِ جمہورِ علماء ہے، اور اس کے متعلق چند باتیں تقاریرِ گذشتہ میں اپنے موقع پر عرض کر چکا ہوں جس سے آپ کی تخصیص اور بھی زیادہ بے محل معلوم ہوتی ہے۔

اعتراض چہارم

اس کے بعد مجتہد صاحب نے تیسری وجہ بیان فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ ــــ الاٰیۃ ــــ آیت فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ کے اس صورت میں معارض ہو جائے گی، کیونکہ آیتِ اول میں تو حنفیہ کے اقوال کے موافق قرارت سے مقتدی کو بالکل منع کر دیا، اور آیتِ ثانی میں علی العموم مقتدی ہو یا امام یا منفرد حکمِ قرارت فرمایا گیا۔

---

[1] حضرت ابوہریرۃ رضؓ کا کوئی فتویٰ تو ہمیں نہیں ملا، البتہ مستدرکِ حاکم ص ۲۳۹ ج ۱ اور سنن دارقطنی ص ۳۱۷ ج ۱ میں حضرت ابوہریرۃؓ کی مرفوع حدیث ہے، جس میں سکتاتِ امام میں فاتحہ پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، مگر اس کے ایک راوی محمد بن عبداللہ لیثی کو امام نسائی نے متروک قرار دیا ہے، اور امام بخاری رحمہ اللہ نے منکر الحدیث کہا ہے، ابن معین اور دارقطنی نے ضعیف کہا ہے، نیز اس کی سند میں اختلاف بھی ہے، لیثی اس روایت کو عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے بھی روایت کرتے ہیں، دیکھیے سنن دارقطنی ص ۳۲۱ ج ۱، فھذا اختلافٌ فی اسنادہ (فتح الملہم ص ۲۷ ج ۲) ۱۲

ہمارے جوابات گذر چکے

سو اس کے دوؔ جواب قریب ہی عرض کر آیا ہوں، کہ جن میں سے جواب اول میں تو بلا تکلف دونوں آیتیں اپنے اپنے موقع پر ٹھیک رہتی ہیں، اور کسی آیت میں کسی طرح کی تخصیص وغیرہ کرنی نہیں پڑتی، اور دوسرے جواب میں بقرینۂ شانِ نزول تخصیص کی گئی ہے، سو اُن کا اعادہ کرنا فضول ہے۔

صاحبِ نور الانوار کا جواب

ہاں صاحبِ نور الانوار نے جو اس تعارض کو بیان کر کے جواب دیا ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب اس جواب کی تغلیط کرتے ہیں، اس قصہ کو یہاں بیان کرتا ہوں، ـــــــ سنئے! صاحبِ نور الانوار کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ:

> "جب دوؔ آیتوں میں تعارض ہوتا ہے تو حدیث کے ذریعہ سے باہم ترجیح دیا کرتے ہیں، چنانچہ آیتَین مذکورتَین میں جب بطریقِ گذشتہ تعارض ہوا، تو احادیث کی طرف رجوع کیا، سو قِرَاءۃُ الامامِ قِرَاءۃٌ لَہٗ سے آیت وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ ـــــــ الاٰیۃ ـــــ کا رجحان دربارۂ منعِ قرارت ثابت ہو گیا"

اب اس پر ہمارے مجتہد صاحب یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس سے رجحانِ مذکور ثابت نہیں ہو سکتا، سو مجتہد صاحب کا یہ اعتراض ان جوابوں پر تو جو کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں چل ہی نہیں سکتا، چنانچہ ظاہر ہے، ہاں عبارتِ نور الانوار پر بظاہر واقع ہوتا معلوم ہوتا ہے، مگر یہ بھی دراصل غلط ہے، کیونکہ اول تو ہم اس حدیث کی صحت، اقوالِ علماء سے ثابت کر چکے ہیں، کما مَرَّ، پھر ان علماء کی تصحیحِ مدلّل کے روبرو ایسوں کی تضعیف بے اصل کو کون پوچھتا ہے۔

دویم اگر بپاسِ خاطرِ مجتہد صاحب اس تضعیف کو مان بھی لیں، تو مجتہد صاحب تا وقتیکہ اس امر کو ثابت نہ کریں کہ احادیثِ ضعیفہ مفید ترجیح بھی نہیں ہوتیں، اس وقت تک یہ دعویٰ ناتمام ہے، کما ھو ظاھرٌ

خیالی توفیق

صاحبِ نور الانوار کی تقریرِ گذشتہ پر مجتہد صاحب نے بزعمِ خود اعتراض کر کے بعدہٗ اپنے طور پر آیتَین مذکورتَین میں طریقہ رفعِ تعارض بیان کیا ہے، فرماتے ہیں:

> **قولہ:** پس توفیق درمیان دوؔ آیت کے بایں طور کی جائے گی، کہ آیتِ اول حمل کی جائے گی ماعدائے فاتحہ پر، اور آیتِ ثانی میں قرارت مطلق مراد لی جائے گی، پس اندریں صورت

"درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہو گئی، اور مخالفت احادیثِ صحیحہ متفق علیہا سے بھی نہ رہی، اور عمل بالسنۃ واتباعِ قرآن شریف بھی حاصل ہو گیا، انتہیٰ"

اقول: ہم حیران ہیں کہ صاحبِ نور الانوار کے قول کی بہ نسبت جناب مجتہد صاحب کے کلام میں کون سی بات زیادہ ہو گئی، فقط اتنا فرق ہے کہ صاحبِ نور الانوار نے بموجب حدیثِ مذکور آیت فَاقْرَءُوْا میں تخصیص مانی تھی، اور ہمارے مجتہد صاحب نے بلا بیانِ دلیل بزورِ اجتہاد وخلافِ مذہبِ جمہور، آیت فَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ الخ میں تخصیص کر کے فاتحہ کو اس سے نکال دیا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر شخص امام کے پیچھے صلوٰۃ جہری ہو یا سرّی، جس طرح چاہے فاتحہ کو پڑھ لیا کرے، کسی طرح کی روک نہیں، اور اس قول کا خلافِ رائے جمہورِ مجتہدین وصحابہ ہونا ظاہر ہے، باوجود اس رکاکت کے مجتہد صاحب فخرًا بیان کرتے ہیں:

"اندریں صورت درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہو گئی"

کوئی پوچھے کہ توفیق بلا تغیر و تخصیص اگر مراد ہے تو محض غلط آپ ہی خود تخصیص کی تصریح فرما رہے ہیں، اور اگر توفیق بعد تخصیص مراد ہے تو بعد تخصیص تو نور الانوار کی عبارت سے ہی توفیق ظاہر ہے۔ ہاں اس قدر فرق ہو گیا ہے کہ آپ کی توفیق خیالی بلا دلیل تحکّم محض خلافِ قواعدِ جمہور، اور وہ توفیق اس کے بالعکس، ــــــ اور آپ کا یہ فرمانا کہ:

"احادیثِ صحیحہ کی مخالفت بھی نہ ہوئی، بلکہ عمل بالسنۃ اور اتباعِ قرآنی دونوں حاصل ہو گئے"

یہ بھی محض آپ کا خیال ہے، اگر آپ نے حدیثِ مذکو محمد بن اسحٰق پر عمل کر لیا، تو حدیث فَقِرَاءَةُ الامام الخ اور حدیث مسلم وابن ماجہ ونسائی کو ترک کر دیا، کما مرّ، اور صاحبِ نور الانوار نے حدیث محمد بن اسحٰق کو اگر ترک کیا تو احادیثِ مذکورہ پر عمل کیا، اور تقاریرِ گذشتہ سے اہلِ فہم کو ظاہر ہو جائے گا کہ کون سی جانب اولیٰ اور اَسلَم اور اقویٰ ہے

پانچواں اعتراض کہ حکمِ استماع وانصات کفار کو ہے

اس کے بعد مجتہد صاحب نے وجہ رابع، استدلالِ حنفیہ کے فساد پر بیان فرمائی ہے، اور قریب ڈیڑھ صفحہ کے سیاہ کیا ہے، اور گو کسی مصلحت سے مجتہد صاحب نے اظہار نہیں کیا مگر وہ مطلب مجتہد صاحب نے اپنی فہم کے موافق تفسیر کبیر سے نقل کیا ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ:

"آیت اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ الخ میں حکم استماع وانصات مومنین کو نہیں، بلکہ کفار کو ہے، کیونکہ اس صورت میں نظمِ قرآنی میں باہم ربط خوب ہو جائے گا، اور اگر خطاب مومنین کی طرف

مانا جائے، تو یہ خرابی ہوگی کہ ربط نہ رہے گا۔

دوسرے آیتِ مذکورہ سے پہلے تو جزمًا فرماتے ہیں هٰذَا بَصَائِرُ مِنْ رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ، اور آیتِ مذکورہ میں وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ، بطورِ خلافِ جزم ارشاد فرمایا ہے، تو اس لئے چاہیے کہ "لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" کا خطاب کفار کی طرف ہو"۔ ——— پس خلاصہ تقریر تو یہی دو امر ہیں، گو عبارت طویل ہے۔

جواب سو اس عبارتِ طویل کا جواب ہماری طرف سے اسی قدر کافی ہے کہ یہ تفسیر جمہور مفسرین کے قول کے بالکل خلاف ہے، مجتہد صاحب تو ہم پر الزام خلافِ مفسرین لگاتے تھے، اب کوئی پوچھے کہ حضرت کیا سختی پیش آئی جو اپنے ارشاد کو پس پشت ڈال دیا! اب فرمایئے کہ مجبور و عاجز ہو کر معنیٔ آیتِ شریف، خلافِ مفسرینِ معتبرین ہم لیتے ہیں یا آپ؟ خدا کے لئے کچھ تو شرمایئے! باقی آپ کے معنی کا خلافِ تفسیرِ مفسرینِ معتبرین ہونا اظہر من الشمس ہے، تفسیر کبیر ہی میں اول تو ملاحظہ فرمایئے کہ اقوالِ ائمہ و تابعین اس آیت کی شانِ نزول میں کیا ہیں؟ ایک کی بھی یہ رائے نہیں، تفسیر ابو سعود میں فرماتے ہیں:

وجمهورُ الصحابة رضی اللّٰه تعالٰی عنهم علٰی انه فی استماع المؤتم (تفسیر ابو السعود ص۲۲۴ ج۲)

(جمہورِ صحابہ کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت مقتدی کے سننے کے بارے میں ہے)

عبد اللہ بن عباس رضؓ سے بھی یہی روایت کی ہے ——— صاحبِ معالم التنزیل نے شانِ نزول میں چند اقوال لکھ کر فرمایا ہے:

والاَولٰی اَولٰها: وهو اَنّها فی القراءة فی الصلوٰة (معالم بغوی ص۲۷۲ ج۲ برحاشیہ خازن)

(سب سے بہتر پہلی صورت ہے، یعنی یہ آیت قرارت فی الصلوٰۃ کے بارے میں ہے)

مدارک میں بھی وہی ہے جو ابو سعود میں تھا، علٰی هٰذا القیاس اور تفاسیر معتبرہ کو ملاحظہ فرمالیجئے، مذہبِ جمہور تو یہی ہے کہ قرارت خلف الامام میں نازل ہوئی ہے، ہاں بعض بعض کے اقوال اور بھی ہیں، مثلاً بعض استماعِ خطبہ، اور بعض درباره نسخِ کلام فی الصلوٰۃ اس کا نزول بتلاتے ہیں، سو بشرطِ انصاف ہمارا مطلب ہر طرح ثابت ہے، مگر آپ نے جو لکھا ہے کہ اس کے مخاطب کفار ہیں، یہ قول تو بالکل ساقط الاعتبار ہے، اور اس تاویل کو اور علماء نے بھی رکیک لکھا ہے۔

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ "درصورت خطابِ مومنین ربطِ آیات مختل ہو جائے گا" خلافِ

تدبر ہے، اکثر مفسرین نے اس کی تفصیل بیان کی ہے، اور ہر ذی فہم پر ظاہر ہے، تفاسیر میں ملاحظہ فرما لیجئے، بلکہ خطاب الی الکفار قرار دینا بلا تاویلِ بعیدہ درست نہیں بیٹھتا۔

ایسا ہی لَعَلَّ کو خلافِ یقین سمجھنا خلافِ اقوالِ علماء ہے، اکثر علماء نے اس امر کی تصریح فرمادی ہے، اور سب جانتے ہیں کہ لَعَلَّ وغیرہ کلام الٰہی میں مفیدِ جزم[1] ہوتا ہے، لَعَلَّ کی وجہ سے دونوں آیتوں میں کسی طرح کا اختلال[2] نہیں آتا، معنیٰ یہ ہوئے کہ:

> ”یہ کتاب مومنین کے لئے موجبِ بصیرت وہدایت ورحمت ہے، سو اب سب مسلمانوں کو حکم ہوتا ہے کہ جب یہ کتاب بایں صفات موصوف ہے، تو تم بتوجہ تام ساکت وصامت ہو کر اس کو سنو، تاکہ تم پر بھی نزولِ رحمتِ الٰہی ہو“

خیر اس بات کو مختصر کرتا ہوں، اور یہ عرض کرتا ہوں کہ اول آپ کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ جمہور صحابہ ومفسرین کے خلاف جو آپ نے تفسیر فرمائی یہ کسی طرح مقبول نہیں ہوسکتی، کیونکہ شانِ نزول محض امرِ نقلی ہے، پہلے آپ اس کو ثابت فرمایئے، چنانچہ اور علماء نے بھی اس تفسیر پر بڑا اعتراض یہی کیا ہے، اس کے بعد پھر ان شاء اللہ ہم بھی آپ کو بتلادیں گے کہ عمدہ معنی کون سے ہیں، اور مرجوح کون سے؟

بہتان بندی بعد ازیں مجتہد صاحب نے حسب العادت ایک تقریر اپنے فخر المجتہدین مجتہد محمد حسین صاحب کی ایک صفحہ پر نقل فرمائی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ:

> ”مجتہد مذکور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ سبھی حنفیہ جو حدیث شریف کو صحیح مان کر اور جرح وقدح سے سالم جان کر اس کے مقابلہ میں قرآن کی آیت پڑھتے ہیں، بے شک یہی اعتقاد رکھتے ہیں کہ آں حضرت ﷺ نے اس آیت کے معنی نہیں سمجھے، ورنہ حدیث کے مقابلہ میں کبھی قرآن نہ پڑھتے، بلکہ دونوں کو موافق کرتے، الیٰ آخر الافتراء الصریح“

اقول: مجتہد صاحب! آپ کے اس بہتان بندی کے جواب میں بمقتضائے ”کلوخ[3] انداز را پاداش سنگ است“، ہم بھی کہتے ہیں کہ حضراتِ غیر مقلدین جو اپنے اجتہادِ نارسا کے بھروسے

---

[1] بیان القرآن میں لَعَلَّ کا ترجمہ ”عجب نہیں“ فرما کر لکھا ہے کہ ”شاہی محاورہ میں ”عجب نہیں“ کا لفظ وعدہ کے موقع میں بولا جاتا ہے“ (سورۂ بقرہ آیت ۲۱) ۱۲

[2] تمام نسخوں میں اختلال کی جگہ ”اختلاف“ ہے، تصحیح ہم نے کی ہے ۱۲

[3] ڈھیلا مارنے والے کی سزا پتھر ہے، اینٹ کا جواب پتھر!

آیتِ قرآنی و احادیثِ نبوی ﷺ و اقوالِ صحابہ و مفسرین کو پس پشت ڈالتے ہیں، اور بہ بہانۂ تحقیق، اکثر مواقع میں بلا وجہِ وجیہ احادیث نبوی ﷺ کو ضعیف کہہ کر چھوڑ دیتے ہیں، اور نصوص قطعی الدلالۃ کی ـــــ خلافِ اقوال و مسلّماتِ سلف ـــــ تخصیص کرتے ہیں، چنانچہ یہ تمام امور بہ نسبت مجتہد صاحب اسی دفعہ میں گزر چکے ہیں، تو ہم بھی کہتے ہیں کہ بے شک ان حضرات کا یہی عقیدہ ہے کہ ہماری رائے کے مقابلہ میں نہ نصِ قرآنی قابلِ اعتماد ہے، نہ احادیثِ نبوی ﷺ، نہ اقوالِ صحابہ لائقِ تسلیم ہیں، نہ تفسیراتِ مفسرین، نعوذُ باللہ من ذٰلك الجهل العظيم۔

کیا تطبیق و توفیق اسی کا نام ہے!

علاوہ ازیں آپ جو ارشاد کرتے ہیں کہ: ”احادیثِ نبوی ﷺ و آیاتِ قرآنی میں توافق کرنا چاہئے“، تو یہ تو فرمائیے! کیا توفیق کے یہی معنی ہیں کہ بموجبِ حدیث محمد بن اسحٰق جس کی صحت میں بھی کلام ہے، نصِ قرآنی قطعی الدلالۃ کے حکم میں خلافِ جمہور تخصیص کا حکم لگا کر قراءتِ فاتحہ کو اس سے خارج کر دیا، اور خلافِ ائمہ مجتہدین یہ فتوی دے بیٹھے کہ قراءتِ فاتحہ حکمِ وجوبِ استماع و انصات سے خارج ہے، صلوۃ جہری ہو یا سرّی قراءتِ فاتحہ ہر حالت میں مقتدی کے ذمہ واجب ہے، بشوق تمام حکمِ وجوبِ استماع و انصات سے اعراض کر کے امام کے ساتھ ساتھ قراءتِ فاتحہ کو ادا کرنا چاہئے۔

اور ائمہ مجتہدین تو وجوبِ قراءتِ فاتحہ علی المقتدی کے علی العموم قائل ہی نہ تھے، البتہ حضرت امام شافعی رحؒ وجوبِ قراءت کے قائل تھے، مگر انھوں نے باوجود حکمِ وجوبِ قراءت کے ارشاد فَاسْتَمِعُوا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا کو بھی پیشِ نظر رکھا، اور امام کو حکمِ سکوت اور مقتدی کو حکمِ قراءت فرمایا، لیکن ہمارے مجتہد صاحبوں نے سب قصہ ہی اُٹھا دیا، اور ایسی صورت نکالی کہ جو ائمہ اربعہ میں سے کسی کو نہ سوجھی تھی، اور غضب تو یہ ہے کہ پھر اس تخصیص ساقط الاعتبار، اور تفسیر دور از کار پر اس قدر ناز بے جا فرماتے ہیں کہ خدا کی پناہ! اور موافقِ مضمون مصرعۂ مشہور:

چہ[1] دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد

چشمِ حیا و انصاف کو بند کر کے ہم پر الزام مخالفتِ مفسرین لگانے کو مستعد ہوتے ہیں!!

اور تطبیق بین النصوص کی خوبی میں کس کو کلام ہے؟ مگر آپ اور آپ کے فخر المجتہدین جو اس کا دعوی کرتے ہیں وہ محض غلط ہے، کَمَا مَرَّ، آپ کے نزدیک شاید تطبیق نصوص اس

---

[1] کیسا بہادر ہے وہ چور جو ہاتھ میں چراغ رکھتا ہے! ۱۲

امر کا نام ہے، کہ وجہ بے وجہ جس طرح بن پڑے ایک سند کو دوسری سند پر ترجیح دے کر ایک کو معمول، دوسری کو متروک کر دیا، چنانچہ مجتہد صاحب نے احادیث حکمِ قرارت و منعِ قرارت میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے، گو یہ طریقہ بھی مجتہد صاحب کو ہی مُضر ہے، کَمَا مَرَّ مفصلاً، اور جہاں اس طریقہ سے بھی کام نکلتا نہ دیکھا، تو پھر مبلغِ سعی آپ حضرات کا یہ ہے کہ بے سوچے سمجھے صاف حکمِ تخصیص نافذ ہو جاتا ہے، چنانچہ نصوص حکم قرارت اور آیت فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا میں آپ نے یہی طریقہ استعمال کیا ہے، مگر تمام اہلِ علم جانتے ہیں کہ ان دونوں امروں کو لفظِ تطبیق و توفیق سے تعبیر کرنا بے جا ہے، سب کو معلوم ہے کہ توفیق و تطبیق اس کا نام ہے کہ دونوں حکموں میں مخالفت اور تعارض باقی نہ رہے، سو اگر آپ ان نصوص میں اس قسم کی کوئی بات نکالتے، تو پھر تخصیص حکم آیت و ترک احادیثِ منعِ قرارت کی نوبت ہی کیوں پیش آتی؟ مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ تطبیق کے معنیٔ حقیقی بھی اب تلک ذہنِ خدّام میں نہیں آئے!

ایک حکایت

مجتہد صاحبوں کی اس تطبیق پر مجھ کو ایک حکایت یاد آئی، ایک زمانہ میں نیاز مند میرٹھ میں بوجہ طالبِ علمی مقیم تھا، ایک مدعیٔ اجتہاد بھی ـــــ جیسے آج کل ہوتے ہیں ـــــ موجود تھے، ایک روز فرمانے لگے کہ ائمہ مجتہدین خواہ مخواہ بعض احادیث کو مخالف سمجھ کر ترک کر دیتے ہیں، دیکھئے! احادیث فوق السُّرَّہ ہاتھ باندھنے کو، اور تحت السُّرَّہ ہاتھ باندھنے کو ائمہ نے ترک کیا، بعض نے اول کو ترک کیا، اور بعض نے ثانی کو، حالانکہ تطبیق ممکن ہے، لوگوں نے عرض کیا کہ فرمائیے کہ تطبیق آپ نے کیا ایجاد فرمائی ہے؟ بڑے فخر سے ارشاد کیا کہ ایک ہاتھ فوق السُّرَّۃ اور دوسرا ہاتھ تحت السُّرَّۃ ہونا چاہئے، تاکہ عمل بالحدیثَین ہو جائے، اور کسی حدیث کا ترک لازم نہ آئے۔

مگر ہاں ہمارے مجتہد صاحب کی تطبیق سے یہ تطبیق ایک وجہ سے اولیٰ ہے، کیونکہ یہ مصداقِ تطبیق تو ہے، گو جہالت کی تطبیق ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب تو عینِ تعارض کو لفظِ تطبیق و توفیق سے تعبیر فرماتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب کا فہم و اجتہاد کچھ اور بھی اعلیٰ ہے، کیوں نہ ہو! ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَاءُ!

تطبیق اس کو کہتے ہیں

مجتہد صاحب! ذرا چشمِ انصاف کھول کر دیکھئے تطبیق اس کو کہتے ہیں جس طرح ہم نے اس دفعہ میں عرض کیا ہے، آپ نے تو حدیث لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِاُمِّ الْقُرْاٰنِ کو احادیثِ منعِ قرارت کے معارض ٹھیرا کر ان احادیث

کے ترک و ضعف کا حکم لگا دیا، اور ہم نے پورے طور پر یہ امر ثابت کر دیا کہ یہ حدیث سرے سے احادیثِ منع کے معارض ہی نہیں، گو درصورت تسلیم تعارض بھی ہم نے جواب بیان کر دیئے ہیں۔

ہاں حدیثِ ثانی عبادہ بن صامت رضؓ جو بروایت محمد بن اسحٰق مروی ہے گو بظاہر معارض ہے، مگر ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا کہ فی الحقیقت وہ بھی معارض نہیں، کیونکہ تعارضِ حقیقی میں اتحادِ زمانہ شرط ہے، اور ہم نے بشہادت اشاراتِ حدیث، نصوصِ مذکورہ میں تقدم و تاخر ثابت کر دیا، چنانچہ مفصلاً گزر چکا ہے۔

اب فرمایئے! توفیق بین النصوص اس کا نام ہے کہ بعض کو معمول بہ ٹھیرایا اور بعض کو زبردستی تضعیف کر کے متروک فرمایا، یا اس کا نام ہے کہ ہر ایک حکم کا مطلبِ اصلی بتلا کر، یا تعیینِ زمانہ جتلا کر اپنے اپنے محمل و وقت پر ایسا منطبق کر دیا کہ پھر آپس میں کسی قسم کی مزاحمت و مخالفت باقی نہ رہی؟ خدا کے لئے ذرا انصاف فرمایئے! اور اس افترائے صریح و دعوئے بے دلیل سے کچھ تو شرمایئے، اور آئندہ کو ان باتوں سے باز آیئے۔

قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں

اور ایسے ہی آپ کا حنفیہ کے اس قاعدہ کو غلط کہنا کہ "آیت قطعی ہوتی ہے اور حدیث واحد ظنی، اور قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں" خیالِ نازیبا اور توہّم بے جا ہے، اس کے جواب میں بے ساختہ کسی کا شعر زبان پر آتا ہے ؎

چشمِ بد اندیش کہ برکندہ باد ؛ عیب نماید ہنرش در نظر[1]

حضرت! فرمایئے تو سہی اس مطلب میں کون سی بات آپ کے خیال کے بموجب غلط ہے؟ آپ کی رائے میں آیتِ قرآنی قطعی نہیں ہوتی؟ یا خبرِ واحد کے ظنی ہونے سے انکار ہے؟ یا عند التعارض حکمِ قطعی کو ظنی پر ترجیح دینا ممنوع ہے؟ حضرت! یہ امور تو ایسے بدیہی ہیں کہ کوئی عاقل اس کا انکار نہیں کر سکتا، فضلاً عن العلماء والمجتہدین، مگر آپ نے اپنی عادت کے موافق دعوے ہی پر اکتفا کیا، اس قاعدہ کے بطلان کے لئے کوئی دلیل ارشاد نہ فرمائی۔

جمعہ فی القریٰ کے مسئلہ سے اعتراض

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ:

"جہاں اس قاعدہ پر عمل کرنے سے اتباع

---

[1] برا سوچنے والے کی آنکھ خدا کرے پھوٹ جائے ؛ عیب دکھلاتی ہے اس کے ہنر کو نگاہ میں ۱۲

امام ہاتھ سے جاتا ہے، وہاں حنفیہ اس قاعدہ کو ترک کر دیتے ہیں، اور بمقابلہ آیتِ قرآنی وہاں حدیثِ ظنی، بلکہ قولِ صحابی، بلکہ رائے فقیہ سے تمسک کرتے ہیں چنانچہ آیت کریمہ اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ، وَذَرُوا الْبَیْعَ باوجودیکہ صراحۃً اس امر پر دال ہے کہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے بادشاہ یا شہر ہونے کی کچھ شرط نہیں، پھر حنفیہ اس آیت کو نہیں مانتے، اور اس آیت کو بمقابلہ ایک قولِ صحابی کے، بلکہ بقول ایک عالم مذہب حنفی کے ترک کر رہے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ پابند قاعدہ کے نہیں، بلکہ پابندِ تقلیدِ امام ہیں۔ الی آخر ما قال“

محض خیالِ خام ہے، یہ امر تو ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب کی اس تقریرِ طویل سے اس قاعدۂ اصلیہ پر تو کسی قسم کا اعتراض نہیں ہو سکتا، ——— ہاں یہ شبہ قابلِ جواب ہے کہ حنفیہ نے اس صورتِ خاص میں اس قاعدہ پر کیوں نہ عمل کیا؟

اجمالی جواب

سو اس شبہ کا جوابِ اجمالی تو یہی ہے کہ جن نام کے عالموں ع

بد نام کنندۂ نکو نامے چند[1]

کو اتنی تمیز نہ ہو کہ منکوحۂ غیر، و غیر منکوحہ میں کیا فرق ہے؟ چنانچہ ناظرانِ ادلۂ کاملہ پر روشن[2] ہے، وہ بے چارے استخراجِ[3] جزئیات عن الکلیات اور تطابقِ کلیات علی الجزئیات بھلا کیا خاک سمجھیں گے! اور چونکہ یہ بحث خلافِ مبحثِ اصلی ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب بنظرِ خلطِ مبحث اس قسم کے زوائد کسی کسی کے کلام سے نقل کر کے طولِ لاطائل کیا کرتے ہیں، تو اس وجہ سے اس کا جواب تفصیلی بیان کرنا امرِ زائد معلوم ہوتا ہے۔

تفصیلی جوابات

مگر بعض وجوہ سے مناسب ہے کہ کسی قدر جوابِ تفصیلی بھی اس شبہ کا بیان کیا جائے تو بہتر ہے، مجتہد صاحب نے شرائطِ جمعہ میں سے فقط دو شرطوں کی نسبت زبان درازی کی ہے، یعنی سلطان و شہر کا ہونا، سو ہم بھی انہی دونوں کی نسبت کچھ جواب عرض کرتے ہیں:

① آیتِ جمعہ مجمل ہے، اخبارِ احاد سے تفسیر جائز ہے

اول جواب تو یہی ہے کہ مجتہد صاحب کو لازم ہے کہ پہلے تفسیرِ اجمال و تخصیص

---

[1] چند نیک نام لوگوں کو بدنام کرنے والا ۱۲ [2] دیکھئے تسہیل ادلۂ کاملہ ص ۱۳۴

[3] جزئیات کو کلیات سے نکالنا اور کلیات کو جزئیات پر منطبق کرنا ۱۲

مطلق کے معنی سمجھ کر، اور ان دونوں میں فرق نکال کر دیکھیں کہ آیتِ مذکورہ مطلق ہے یا مجمل؟ مطلق ہے تو ثابت کریں، اور مجمل ہے تو اخبارِ آحاد سے اس کی تفسیر میں دقت کیا ہے؟ بیانِ تفسیر، آیات کا اخبارِ آحاد سے بھی ہوتا ہے، کتبِ اصول میں دیکھ لیجئے، اور حق یہی ہے کہ آیتِ جمعہ دربارۂ شرائط مجمل ہے، چنانچہ آیاتِ صلوٰۃ وزکوٰۃ و حج وغیرہ اپنے شرائط واحکام وکیفیتِ ادا وغیرہ میں مجمل ہیں، اور اکثر امور کی تفسیر اخبارِ آحاد سے معلوم ہوئی ہے، اسی طرح پر آیتِ ربوٰ کی تفسیر بھی خبرِ واحد سے ثابت ہوئی ہے۔

② روایات مشہور ہیں، ان سے بھی تخصیص جائز ہے

جوابِ ثانی یہ ہے کہ جو احادیثِ مرفوعہ وموقوفہ دربارۂ شرائطِ جمعہ منقول ہوئی ہیں، اگرچہ باعتبار الفاظ کے آحاد ہیں، لیکن باعتبارِ معنیٰ حدِ شہرت میں داخل ہیں، اور اس قسم کی احادیث سے اگر تخصیصِ آیاتِ قرآنی کی جائے کچھ حرج نہیں، سو اب اگر آیتِ جمعہ کو مطلق بھی کہا جائے، اور پھر احادیثِ مشہورہ سے اس کی تخصیصِ مصطلحہ کی جائے تو پھر بھی کیا تردد ہے؟

اور یہ کہنا کہ: ”فقط ایک صحابی بلکہ ایک عالمِ حنفی کے قول سے استدلال[1] کیا ہے“ محض تعصب یا جہالت ہے، دیکھئے ابنِ ابی شیبہ نے حضرت علی رضؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

لَاجُمُعَةَ وَلَاتَشْرِيقَ وَلَاصَلٰوةَ فِطْرٍ	(جمعہ، (تکبیرات) تشریق، عید الفطر کی نماز، اور
وَلَا اَضْحٰى اِلَّا فِي مِصْرٍ جَامِعٍ، اَوْمَدِيْنَةٍ	عید الاضحیٰ کی نماز جائز نہیں ہیں، مگر مصرِ جامع[2] میں
عَظِيْمَةٍ (مصنف ابن ابی شیبة ص۱۰۱ ج۲)	یا بڑے شہر میں)

---

[1] ایک صحابی سے مراد حضرت حذیفہ رضؓ ہیں، جن کا ارشاد مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ لَيْسَ عَلٰى اهلِ القرى جمعة، انما الجُمَعُ على اهل الامصار، مثل المدائن (اعلاء السنن ص۲۳ ج۸) اور ”ایک عالمِ حنفی“ سے مراد غالباً حضرت ابراہیم نخعی رحؒ ہیں، جو حضرت حذیفہ کے ارشاد کے راوی ہیں، حضرت ابراہیم نخعی امام ابو حنیفہؒ کے استاذ الاستاذ ہیں، امام اعظم کے استاذ حماد بن ابی سلیمان ہیں، اور ان کے استاذ حضرت ابراہیم نخعیؒ ہیں، پس امام صاحب کے استاذ الاستاذ کو ”ایک عالمِ حنفی“ کہنا معلوم نہیں کس اعتبار سے ہے؟

[2] مصر: شہر، جامع: اکٹھا کرنے والا، مصرِ جامع: وہ شہر جہاں مضافات کے لوگ اپنی ضروریات کے لئے جمع ہوتے ہیں، یا جہاں طرح طرح کے لوگ رہتے ہیں ۱۲

اور علامہ حلبی شرحِ مُنیہ میں اس کی نسبت لکھتے ہیں:

وصَحَّحَہٗ ابنُ حزم فی المُحلّٰی، ورُوِیَ مرفوعًا، وھو ضعیفٌ، ولکن الموقوفَ فی مثل ھٰذا کالمرفوع، لانہ من شروطِ العبادۃ، وھی من احکام الوضع، ولا مَدْخَلَ للرأی فیھا، انتھٰی (کبیری ص۵۴۹)

(ابنِ حزم نے "مُحلّٰی" میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، یہ روایت مرفوعًا بھی مروی ہے، مگر وہ ضعیف ہے، لیکن ایسے مسئلہ میں موقوف بھی حکمًا مرفوع ہوتی ہے، کیونکہ یہ عبادت کی شرطوں کا مسئلہ ہے، اور شروطِ عبادت کا تعلق احکام وضعیہ[1] سے ہے جس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہوتا پس یہ موقوف حدیث بھی مرفوع کے حکم میں ہوگی)

اور یہ بھی بیان کیا ہے:

وھومذھبُ علی بنِ ابی طالب وحُذَیفۃَ و عطاءٍ والحسنِ بن ابی الحسن والنخعِی ومجاھدٍ وابنِ سیرینَ والثوری والسحنونِ۔

(یہی مذہب حضرت علی رضہ حضرت حذیفہؓ، عطاء، حسن بن ابی الحسن، نخعی، مجاہد، ابن سیرین، ثوری اور سحنون کا ہے)

اور کسی حدیث سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ آپ نے قُریٰ (گاؤں) میں صلوۃ جمعہ کی اجازت فرمائی ہو۔

علیٰ ھٰذا القیاس سلطان کی نسبت حدیثِ مرفوع وآثار واقوالِ سلف وارد ہوئے ہیں:

قال علیہ الصلوۃ والسلام: فَمَنْ ترکَھَا ولَہٗ امامٌ عادلٌ اوجائرٌ فلاجَمَعَ اللہُ شَملَہٗ ولابارَکَ لَہٗ فی اَمْرِہٖ، الی آخرالحدیث، رواہ ابن ماجۃ وغیرہ۔

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کسی عادل یا ظالم خلیفہ کے ہوتے ہوئے بھی جمعہ کو چھوڑ دے تو خدا کرے نہ اس کی پراگندگی کو جمعیت نصیب ہو، اور نہ اس کے کاروبار میں برکت ہو، ابن ماجہ وغیرہ نے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔

وقال الحسنُ بنُ ابی الحسن البصری: اربعٌ اِلَی السُّلطان، فذکرمنھا الجمعۃ،

اور حسن بن ابی الحسن بصری نے فرمایا کہ چار چیزیں سلطان سے متعلق ہیں، ان میں سے ایک جمعہ ہے، اور حبیب

---

[1] احکام شرعیہ سے تعلق رکھنے والے احکام کو، احکام وضعیہ کہتے ہیں، مثلاً حلال و حرام ہونا تو حکم شرعی ہے، اور کسی چیز کا حلت و حرمت کے لئے سبب یا شرط ہونا حکم وضعی ہے ۱۲

وقال حبیب بنُ ابی ثابت: لاتکون الجمعةُ اِلّا بامیرٍ، وھو قولُ الاوزاعی ایضًا، وقال ابنُ المنذر: مَضَت السُّنَّةُ اَن الذی یُقیم الجمعةَ السلطانُ اومَن بہا اَمرہٗ، فاذالم یکن ذلک فصلوا الظھرَ، کذا فی شرح المنیة (کبیری ص۵۵۳)

بن ابی ثابت نے فرمایا کہ جمعہ امیر کے بغیر نہیں ہوگا یہی امام اوزاعیؒ کا بھی قول ہے، ابن منذر نے کہا کہ یہی سنت ہمیشہ سے جاری ہے کہ جو شخص جمعہ قائم کرے وہ بادشاہ ہو یا اس کا نائب جس کو جمعہ قائم کرنے کا حکم اس نے دیا ہے، اور جب یہ نہ ہو تو ظہر کی نماز پڑھو)

اس سے آگے چل کر فرماتے ہیں:

وعلیٰ ھٰذا کان السلفُ من الصحابة ومَن بعدھم، حتی ان علیًّا رضی اللہ عنہ انما جمع ایامَ مُحاصرةِ عثمانَ رضی اللہ عنہ باَمرہٖ.

(سلفِ صالحین یعنی صحابہ اور ان کے بعد کے حضرات کا یہی مسلک رہا ہے، حتیٰ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے محاصرہ کے زمانہ میں بھی حضرت عثمان رضؓ کی اجازت اور حکم سے ہی جمعہ پڑھایا تھا۔)

اس کے سوا اور بھی بعض احادیث و آثار شرطینِ مذکورین کے اثبات پر دال ہیں، مگر اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں، مجتہد صاحب کی دیانت داری اور راست بازی کے اظہار کے لئے یہ بھی تھوڑی نہیں۔

جنگل میں جمعہ درست کیوں نہیں؟

اب ہم مجتہد صاحب سے پوچھتے ہیں کہ جنگل و صحرا میں جو جمعہ جمہور کے نزدیک درست نہیں، آپ کا اس میں کیا مذہب ہے؟ اگر تابع رائے جمہور ہو، تو نصِ قرآنی میں اس تخصیص کی کیا وجہ؟ اور اگر درست ہے، تو مخالفتِ جمہور کا کیا جواب؟ بَیِّنُوْا تُوجروا

دروغ بے فروغ!

اور عبارتِ سابقہ میں آپ کا یہ فرمانا کہ "آیتِ جمعہ صریح ہے اس میں کہ جمعہ کے واسطے بادشاہ اور شہر و بازار ہونے کی کچھ شرط نہیں" اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر یہ مطلب ہے کہ آیتِ مذکورہ اس اشتراط و عدم اشتراط سے ساکت ہے تو ہمارے مطلب کے مخالف نہیں، کما مرّ[1]، اور اگر یہ مطلب ہے کہ آیتِ مذکورہ ان

---

[1] کیونکہ اس صورت میں آیت مجمل ہوگی، اور اس کی وضاحت حدیثوں سے ہو جائے گی ۱۲

شرائط کی عدم پر بایں معنی دال ہے کہ یہ امور جمعہ کے لئے شرط نہیں، چنانچہ آپ کے ظاہر الفاظ سے یہی مفہوم ہوتا ہے، تو یہ محض آپ کا دروغ بے فروغ ہے۔ کما ھو ظاھر۔

کل شرائطِ جمعہ آیت ہی سے مستفاد ہیں

اور اس آیت کے متعلق حضرت مولانا مولوی محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تحریر[1] ہے، جس میں اس امر کو خوب ثابت کر دیا ہے کہ جمعہ کی کل شرائط آیت مذکورہ ہی سے مستفاد ہوتی ہیں، اور سب شرائط کی طرف اسی آیت میں اشارہ ہے، سو اب تو قصہ بہت سہل ہو گیا، اور طاعنین کو زبان درازی کا موقع کچھ بھی نہ رہا، مگر بوجہ عدم ضرورت وخوفِ طول ترک کرتا ہوں۔

صاف صاف بتایئے!

اب ہمارے مجتہد بے بدل اس جملۂ معترضہ کے بعد پھر مدعائے اصلی کی طرف گریز کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

> ”**قولہ:** اور ہم حتماً یہ نہیں کہتے ہیں کہ تتبع سکتاتِ امام کا ضرور ہے، جیسے اور اقوالِ مختلفہ نسبتِ قرارتِ فاتحہ کے آئے ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ وقتِ سکتاتِ امام کے پڑھی جاوے، ہمارا ثبوتِ مطلب اس پر (موقوف) نہیں کہ ثبوتِ سکتات واسطے قرارتِ فاتحہ کے حدیثِ صحیح سے کیا جائے، ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی حال میں قرارتِ فاتحہ ترک نہ ہو، الیٰ آخر الکلام“

اقول بحولہ: جنابِ مجتہد صاحب! ذرا سنبھل کر گفتگو کیجئے، اور الٹ پھیر کی باتیں نہ کیجئے، اور صاف صاف یہ فرمایئے کہ آپ سکتات کے قائل ہو یا نہیں؟ اگر سکتات کی قید لگاتے ہو تو کس دلیل سے؟ اور اگر سکتہ وغیرہ ہر حالت میں قرارت خلف الامام کی اجازت دیتے ہو، اور نمازِ سری وجہری کی بھی کچھ تخصیص نہیں فرماتے، چنانچہ الفاظِ جناب کا یہی مطلب معلوم ہوتا ہے، تو پھر نصِ قرآنی وحدیث مالِی اُنَازِعُ وغیرہ نصوص کی مخالفت کے سوا، اس اعتراض کا کیا جواب کہ یہ خلافِ مجتہدین ومحدثین ہے، مجتہدین کے خلاف ہونا تو ظاہر ہے، ائمہ اربعہ میں سے ——— کہ جن کے مذاہب میں بقول رئیس المجتہدین حق منحصر ہے ——— ایک کا مذہب بھی آپ کے موافق نہیں، اور محدثین کا مذہب اس بارے میں ترمذی شریف میں ملاحظہ فرما لیجئے، وہ لکھتے ہیں کہ محدثین کے نزدیک حالتِ قرارت امام میں مقتدی کو پڑھنا

---

[1] حضرت نانوتوی قدس سرہ کے شرائطِ جمعہ کے سلسلہ میں دو مکتوب ہیں، ایک فارسی میں، اور ایک اردو میں یہ دونوں مکتوب فیوضِ قاسمیہ میں شامل ہیں، اور علیحدہ ”احکامِ جمعہ“ کے نام سے بھی طبع ہوئے ہیں ۱۲

نہ چاہیے، اب خوبیٔ فہم وذکاوت کی وجہ سے آیتِ قرآنی واحادیثِ نبویؐ میں تو ایجادِ بندہ آپ نے کیا ہی تھا، اقوالِ مجتہدین ومحدثین سے بھی خدا کے فضل سے نجات مل گئی، کیا کہنے !! ؏

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند[1]

معلوم ہے وعدہ کی حقیقت !

آخر میں آپ کا یہ ارشاد کہ ,, اثباتِ قرارتِ فاتحہ کے لئے ہمارے پاس دلائل بہت ہیں لیکن ان شاء اللہ پھر دیکھا جائے گا " ایسا ہے کہ جس کو دیکھ کر بے اختیار یہ زبان پر آتا ہے ؎

ہم کو معلوم ہے وعدہ کی حقیقت لیکن
دل کے خوش کرنے کو بے شک یہ خیال اچھا ہے

وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ فقط۔

---

[1] ایسا کام آپ ہی کر سکتے ہیں، اور بہادر ایسا ہی کام کیا کرتے ہیں ۱۲

۵

تقلیدِ شخصی کا وجوب

تقلید کے معنیٰ اور دو غلط فہمیوں کا ازالہ ـــــ ادلہ کا جواب اور اس کی تشریح ـــــ مصباح الادلہ اسم بامسمیٰ ہے ـــــ تقلید ائمہ اور آیات قرآنی ـــــ قرآن سے تقلید ائمہ کا ثبوت ـــــ فرقہ اہلِ حدیث کی حقیقت ـــــ بنائے تقلید ـــــ تقلید شخصی کا حکم ـــــ غیر مقلدین کا انوکھا انداز بحث ـــــ تقلید شخصی پر اعتراض کا جواب ـــــ ضرورۃً دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا ـــــ امور دینی میں احتیاط مستحسن ہے ـــــ مستحسن پر غیر مستحسن کی ترجیح ـــــ مؤید مدعا حوالجات ـــــ مولانا سید نذیر حسین صاحب محدث دہلوی رح کے مقدمات ستہ کا جائزہ ـــــ مقدمات مخدوش، مدعی مشکوک ـــــ سلف میں جب تقلید نہیں تھی تو اب کیوں ضروری ہے؟ ـــــ تقلید شخصی سے متعلق مزید حوالجات ـــــ تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض کے جوابات

۵

تقلیدِ شخصی کا وجوب

تقلید بابِ تفعیل کا مصدر ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: ہار پہنانا ـــــ مادّہ قِلَادَۃ ہے۔ قِلادہ جب انسان کے گلے میں ہوتا ہے تو مالا اور ہار کہلاتا ہے، اور جانور کے گلے میں ہوتا ہے تو پٹّہ کہلاتا ہے ـــــ اور اصطلاح میں تقلید کے معنیٰ ہیں: کسی مجتہد کو اپنی عقیدت مندی کا ہار پہنانا یعنی اس کا معتقد ہونا، اس کو اپنا بڑا بنانا، اور اس کی پیروی کرنا ـــــ اور تقلید شخصی کے معنی ہیں: ائمہ مجتہدین میں سے کسی معیّن امام کی پیروی کرنا اور دین کی تبیین وتشریح میں اس پر مکمل اعتماد کرنا

ایک غلط فہمی

عام طور پر تقلید کے معنی سمجھے جاتے ہیں اپنی گردن میں پٹّہ ڈالنا، یعنی اپنی نکیل دوسرے کے ہاتھ میں دیدینا، اور جہاں بھی وہ لے جائے اندھا بن کر پیچھے پیچھے چلتے رہنا، مگر جو لوگ عربی زبان کا علم رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تقلید کے یہ معنی غلط ہیں، کیونکہ تقلید میں قِلادَہ اپنی گردن میں نہیں ڈالا جاتا، بلکہ دوسرے کی گردن میں ڈالا جاتا ہے، اور وہ بھی اپنی خوشی اور اختیار سے، کہا جاتا ہے؛ قَلَّدَہُ العَمَلَ: اس کو کام سونپا، قَلَّدَ القاضِیَ: جج بنایا ـــــ اگر تقلید کے معنی اپنی گردن میں پٹّہ ڈالنا لئے جائیں گے تو لغت کے خلاف ہونے کے علاوہ مُقلِد (ہار پہنانے والا) اور مقلَّد (ہار پہننے والا) دونوں ایک ہو جائیں گے، وھو کما تریٰ!

تقلید کے معنیٰ میں پائی جانے والی یہ غلط فہمی اگر دور کرلی جائے تو تقلید کے سلسلہ میں پیدا ہونے والے بہت سے اشکالات خود بخود ختم ہوجائیں گے۔

ایک اور غلط فہمی

اسی طرح احکامِ شرعیہ اور مسائل دینیہ کے سلسلہ میں ایک اور غلط فہمی یہ بھی پائی جاتی ہے کہ لوگ ہر حکم کے لئے قرآن وحدیث سے صریح دلیل طلب کرتے ہیں، حالانکہ یہ بات ممکن ہی نہیں، کیونکہ بہت سے احکام نصوص کے اشاروں سے، دلالت سے اور اقتضاء سے ثابت ہوتے ہیں، اور بہت سے مسائل اجماعِ امت اور قیاس سے ثابت ہوتے ہیں، پس یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ہر مسئلہ میں نصِ صریح پیش کی جائے؟!

غیر مقلد علامہ محمد حسین صاحب لاہوری نے اسی غلط فہمی کی بناپر، یا دیدہ دلیری سے پانچواں سوال یہ کیا تھا کہ

> ”خامساً: آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) یا باری تعالیٰ کا کسی شخص پر، کسی امام کی، ائمہ اربعہ سے، تقلید کو واجب کرنا“

جواب میں حضرت قُدِّسَ سِرُّہ نے ادلۂ کاملہ میں اُن سے ایسے دو مسئلوں کے بارے میں جو تمام مسلمانوں میں متفق علیہ اور اجلیٰ بدیہیات میں سے ہیں، نصِ صریح طلب کی تھی، ایک قرآن شریف کا واجب الاتباع ہونا، دوسرا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا، مگر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ آپ پہلا مسئلہ قرآن کریم سے ثابت نہ کریں، ورنہ دَوْر[1] لازم آئیگا اور حدیث سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ حدیثوں کا واجب الاتباع ہونا قرآن کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ بھی حدیثوں سے ثابت نہ کریں ورنہ دور لازم آئے گا اور قرآن سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ قرآن کا واجب الاتباع ہونا خبرِ رسول کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، بلکہ

---

[1] دَور نام ہے توقف الشئ علیٰ نفسہ کا یعنی ایک چیز کا وجود یا ثبوت اُسی پر موقوف ہو ۱۲

کسی اور دلیل سے وجوبِ اتباع ثابت کریں ـــــــ حضرت قدس سرہٗ کا منشا یہ تھا کہ بٹالوی صاحب کو اس طرح دلیل کے منحصر فی النص ہونے کے دعوے سے دست بردار ہونا پڑے گا، اور وہ مجبور ہوں گے کہ دونوں اطاعتوں کا وجوب یا تو اجماع سے ثابت کریں، یا قیاس سے یعنی دلیلِ عقلی سے، اس صورت میں حضرت بھی تقلیدِ شخصی کا وجوب انہی دلائل سے ثابت کریں گے، مگر افسوس اصحابِ ظواہر اتنی موٹی بات بھی نہ سمجھ سکے، اور بے سمجھے ''مصباح الادلہ'' میں ایران توران کی ہانکنی شروع کردی، کہتے ہیں:

دفعۂ پنجم

قولہٗ: واجب الاتباع ہونا قرآن شریف کا، و نیز وجوب اتباعِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم، ہم کو بہت سے دلائلِ قاطعہ سے ثابت ہے، لیکن سائل باوجودیکہ اہلِ اسلام میں سے ہے، پھر ہم سے وجوبِ اتباعِ کتاب وسنت کی دلیل ـــــــ خلافِ دأبِ مناظرہ ـــــــ کیوں طلب کرتا ہے؟ کہ درصورتِ تسلیمِ اسلام کے سائل کے نزدیک بھی واجب الاتباع ہونا کتاب وسنّت کا مسلّم ہی ہوگا، ورنہ دعوئے اسلام محض کذب ہو جائے گا، ایسا مکابرہ کرنا پرائی بدشگونی کے واسطے اپنی ناک کاٹ ڈالنا ہے!

جوابُ[1] نداری ہرزہ سرائی! اَقُوْلُ وَبِهٖ نَسْتَعِيْنُ! اجی مولوی عبیداللہ صاحب! ذرا دیکھئے تو سہی! آپ کے ممدوح مجتہد محمد احسن صاحب کو کیا ہوگیا کیسی مجذوبوں کی سی باتیں کرتے ہیں! آپ بھی اس رسالہ کے مُقرِّظ ہیں، بڑے افسوس کی بات ہے آپ بھی بے سوچے سمجھے اُن کی ہی تائید وتعریف کرنے لگے ہم تو پہلے ہی سمجھتے تھے کہ جس رسالہ کے مصنّف مجتہد محمد احسن صاحب ہوں، اور اس کے مُقرِّظ حاویٔ معقول ومنقول، واقفِ فروع واصول مولوی عبیداللہ صاحب جیسے فہیم ہوں، تو اس

---

[1] جواب نہ بن سکا تو بے ہودہ باتیں شروع کردیں!

کتاب کا جواب لکھنا اور اس کے معائب کے اظہار میں اپنا وقت صرف کرنا لغو وفضول ہے، مگر بعض وجوہ سے ہم کو اس امر لایعنی کی طرف متوجہ ہونا پڑا۔

انصاف تو کیجئے! کہ مصنفِ مصباح نے کیسے عمدہ جوابِ لاجواب کے جواب میں کیسی مُزَخرفات[1]، واہیات باتیں کی ہیں! اور جیسے دفعاتِ مذکورہ کا جواب از قبیل "سوال[2] از آسماں وجواب از ریسماں" دیا تھا، ویسا ہی بے سوچے سمجھے بلکہ اس سے بھی زیادہ یہاں بھی اپنی خوش فہمی کا اظہار کیا ہے، اور جس طرح پہلی دفعات میں ہم نے ان کی غلط فہمی کا ثبوتِ کامل کیا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہم کو علی التفصیل ان کی کج فہمی کا اظہار ضرور ہوا؛ تاکہ سب کی آنکھوں میں ان کے اجتہادِ بے فروغ[3] کا فروغ اَظہَر من الشمس ہو جائے، اور سب جان جائیں کہ ہمارا دلیلِ وجوبِ اتباعِ کتاب وسنت کو طلب کرنا خلافِ دابِ[4] مناظرہ ہے، یا اس طلب کو خلافِ دابِ مناظرہ کہنا ہمارے مجتہد صاحب کی کج فہمی وجہالت ہے؟

ادلہ کے جواب کا خلاصہ

سنیئے! سائل مولوی محمد حسین نے ہم سے وجوبِ تقلید کا ثبوت بواسطہ نصِ صریح قطعی الدلالۃ طلب کیا تھا، اور ماحصل جوابِ ادلۂ کاملہ ـــــــ جس کو مجتہد صاحب باوجود دعوئے فہم واجتہاد نہیں سمجھے ـــــــ یہ ہے کہ آپ کا مدّعا ـــــــ یعنی ثبوتِ وجوبِ تقلید ـــــــ کو نصِ صریح پر موقوف سمجھنا ہی سرے سے غلط، اور دعوئے بے دلیل ہے، کیونکہ اگر دلیلِ مُثبِتِ[5] وجوب، منحصر فی النص ہووے، تو پھر وجوبِ اتباعِ قرآنی، اور وجوبِ اتباعِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت کی کوئی شکل نہیں ہو سکتی، اگر ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے لئے مُثبِتِ وجوب کہوگے، تو پھر اس دوسرے کا وجوب کس چیز سے ثابت کروگے؟ بجز اس کے کہ یا تو دَور کو تسلیم کرنا پڑے گا، یعنی قرآن کو وجوبِ اتباعِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا، اور ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو وجوبِ اتباعِ قرآنی کا مُثبِت کہنا پڑے گا، وھو مُحال؛ یا دلیلِ مُثبِتِ وجوب کے منحصر فی النص ہونے سے دست بردار ہونا پڑے گا، وھو المدّعیٰ؛ کیونکہ علاوہ نص

---

[1] مُزَخرَف کی جمع: واہیات باتیں ۱۲

[2] ریسماں: رسّی، ڈوری، دھاگا ـــــــ ترجمہ: سوالِ آسمان کے بارے میں اور جواب رسّی کے بارے میں، یعنی اوٹ پٹانگ جواب ۱۲

[3] فروغ: رونق، چمک ۱۲

[4] داب: طریقہ ۱۲

[5] وجوب ثابت کرنے والی دلیل نص میں یعنی قرآن وحدیث میں منحصر ہو۔

کے جس مُوطن[1] سے آپ سندِ وجوبِ اتباعِ نبویؐ وقرآنی لائیں گے، اسی مُوطن سے ہم سندِ وجوب اتباعِ امام نکال کر دکھلادیں گے۔

بالجملہ اعتراضِ سائل، دلیل مثبتِ وجوب کے منحصر فی النص ہونے پر موقوف ہے، سو اول سائل کو لازم ہے کہ اس مقدمۂ موقوف علیہا کو ثابت کرے، اور وجوبِ اتباعِ قرآنی ونبوی کو جو سب کے نزدیک مسلّم ہے، اور اس مقدمہ کے مسلّم ہونے کی صورت میں گاؤ خورد[2] ہوا جاتا ہے، کوئی صورت بیان کرے، اس کے بعد ہم سے وجوبِ تقلید کے لئے نصِّ صریح طلب کرے انتہی[3] خلاصۃ السوال والجواب۔

ادلہ کے جواب کی تشریح

اب اس پر ہمارے مجتہد محمد احسن صاحب اعطاہم[4] اللہ فہمًا! چشمِ بصیرت بند کرکے یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سائل باوجودیکہ اہلِ اسلام میں سے ہے، پھر ہم سے وجوبِ اتباعِ کتاب وسنّت کی دلیل خلافِ دأبِ مناظرہ کیوں طلب کرتا ہے؟ حَیف[5] صد حَیف! ؎

گر از بسیطِ[6] زمیں، عقل منعدم گردد
بخود گمان نبرد ہیچ کس کہ نادانم

جناب مجتہد صاحب! سائل تو بے شک اہلِ اسلام میں سے ہے، مگر اور کیا لکھوں؟! ہاں یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ اہلِ عقل میں سے نہیں ہیں، ورنہ ایسی بے ہودہ بات کبھی نہ فرماتے، دیکھئے! کتبِ اصول میں جو مُناقضہ کی تعریف بیان کیا کرتے ہیں، بعینہ ہمارے اس استدلال پر صادق آتی ہے، چنانچہ نور الانوار میں ـــــــ جس کے حوالے آپ جا بجا نقل فرماتے ہیں ـــــــ مناقضہ کی تعریف یہ لکھی ہے:

وھی تَخلُّفُ الحُکمِ عن الوَصفِ الذی ادَّعیٰ کونَہٗ عِلَّۃً (ص۲۵۱)

(مناقضہ: حکم کا اس علت سے پیچھے رہ جانا ہے جس کے علت ہونے کا مستدل نے دعویٰ کیا ہے[7])

---

[1] مُوطن: جگہ، وطن ۱۲ [2] گاؤ: بیل، گائے، ترجمہ: گائے کا کھایا ہوا، مطلب: تباہ، برباد، ضائع ۱۲ [3] سوال وجواب کا خلاصہ پورا ہوا [4] اللہ تعالیٰ ان کو سمجھ بوجھ عطا فرمائیں! [5] افسوس سَو بار افسوس ۱۲ [6] اگر روئے زمین سے عقل نابود ہوجائے، تو بھی کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے ۱۲ [7] مناقضہ یہ ثابت کرنے کا نام ہے کہ مدعی نے جس چیز کو علت قرار دیا ہے، وہ چیز کسی جگہ موجود ہے، مگر حکم یعنی معلول موجود نہیں ہے پس مستدل نے جس چیز کو علت قرار دیا ہے وہ علت نہیں ہے، مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ وضو بھی تیمم کی طرح طہارت ہے، اس لئے وضو میں بھی تیمم کی طرح نیت ضروری ہے، اس پر معترض یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ ناپاک کپڑے کا دھونا اور ناپاک بدن کا دھونا بھی طہارت ہے مگر نیت ضروری نہیں ہے یعنی مستدل کی بیان کردہ علت طہارت تو موجود ہے، مگر حکم یعنی نیت ضروری نہیں ہے ۱۲

تو چونکہ مجتہد العصر محمد حسین صاحب نے ہم سے دربارۂ ثبوتِ وجوبِ تقلید نصِ صریح قطعی الدلالۃ طلب فرمائی تھی، اور درپردہ ان کے کلام سے یہ نکلتا تھا کہ علت ثبوتِ وجوبِ جملہ احکام منحصر فی النص الصریح ہے، اس لئے ہم نے اس کے جواب میں بطورِ مناقضہ یہ بیان کیا تھا کہ آپ کے سوال سے جس وصف[۱] کا علت ثبوتِ وجوبِ احکام ہونا مفہوم ہوتا ہے، وہ درحقیقت وجوبِ احکام کے لئے علت ہی نہیں، ورنہ ثبوتِ وجوبِ اتباعِ قرآنی واتباعِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی پھر کوئی صورت نہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے اگر ایک کو دوسرے کے ثبوتِ وجوب کے لئے علت کہا جائے گا، تو اس دوسرے کے ثبوت کی پھر کیا صورت ہوگی؟! ورنہ دورِ صریح کو سر رکھنا پڑے گا، حالانکہ کلام اللہ اور ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے، تو اب خواہ مخواہ مجتہد محمد حسین صاحب کو مقدمۂ مذکورہ ـــــ یعنی دلیل مثبتِ احکام کے منحصر فی النص ہونے ـــــ سے انکار کرنا پڑے گا، کیونکہ اگرچہ فہم سے بے بہرہ ہیں، مگر آخر اسلام سے تو علاقہ ہے! تو اب مجتہد صاحب جہاں سے وجوبِ اتباعِ نبوی و اتباعِ قرآنی کی سند لائیں گے، وہیں سے ہم وجوبِ اتباعِ امام کی سند نکال کر دکھلائیں گے۔

اب خدا کے لئے اہلِ فہم داد دیں کہ دلیلِ مذکور کس قدر درست و بلا غبار ہے!، اور مناقضہ مسطور[۲] کس قدر موافق علم اصول و مطابق علمِ مناظرہ و قابلِ تسلیم بلا انکار ہے! مگر غضب ہے! کہ مولوی محمد احسن صاحب اب بھی اس مناقضہ کو خلاف دآبِ مناظرہ فرماتے ہیں! ـــــ اور علمِ اصول اور فنِ مناظرہ ہی پر کیا موقوف ہے؟! یہ تو امر ایسا ظاہر و باہر ہے کہ عوام الناس بھی بکثرت اپنے روزمرہ میں استعمال کرتے ہیں ـــــ اور زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب نے بھی اس مطلبِ صریح کو نہیں سمجھا، اور اپنے رسالہ "اشاعۃ السنۃ" میں بعینہٖ یہی اعتراض[۳] مذکور پیش کیا ہے۔

ہم حیران ہیں کہ ایسے ذہین کہ جو عبارت اردو کے سمجھنے سے بھی عاجز ہوں، کس لیاقت اور حوصلے پر دعوے اجتہاد کرتے ہیں! شہرت اجتہاد کل اتنی بات پر ہے کہ ایک نے غلط صحیح

---

[۱] وصف علت کا دوسرا نام ہے ۱۲ [۲] مسطور: مذکور، لکھا ہوا ۱۲ [۳] اعتراض مذکور یعنی جو مصباح الادلہ میں کیا گیا ہے، اور جس کا جواب دیا جا رہا ہے ۱۲

جو سمجھ میں آیا لکھ دیا، دو چار کم فہموں نے بے سوچے سمجھے تقریظ لکھ دی، کسی نے بواسطۂ اشتہار اس کی تعریف کر دی، کوئی زبانی ثنا و ستائش کرنے کو مستعد ہو گیا، بس اب وہ تحریر آپ کے نزدیک لاجواب و بے نظیر ہو گئی ؟!

خوبیٔ اجتہاد

خیر یہ امر تو ہو چکا، اس کے بعد جو مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں، وہ تو ثبوتِ خوبیٔ اجتہاد و قوتِ عقلیہ جناب کے لئے اور بھی حجتِ قوی اور برہانِ محکم ہے:

قولہ: اور اگر خدانخواستہ بنصیبِ اعدا رسائل غیر اہلِ اسلام میں سے ہے، تو یہ سوال کچھ مضائقہ نہیں، ہم ان شاء اللہ تعالیٰ اس قدر دلائلِ مطلوبہ پیش کر سکتے ہیں کہ مخالف، مصداق فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ[1] کا ہو جائے، سنئے! کہ وجوبِ اتباعِ نبی کریم بحکمِ قرآن شریف ہے، اور قرآن شریف کا وجوبِ اتباع اس حجت سے مُثبَت[2] ہے کہ یہ بات بتواتر ثابت ہے کہ جب نبی کریم ﷺ نے دعوے وجوبِ اتباعِ قرآنی کیا، تو اس دعوے کی تصدیق کے واسطے یوں اظہارِ حجت کیا کہ وَاِنْ[3] كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ، وایضاً: فَلْيَاْتُوْا[4] بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖ، وغیر ذلک، اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ لَئِنِ[5] اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ، لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ، وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا، انتہیٰ

اس کے بعد مجتہد صاحب نے تخمیناً ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، مگر خلاصہ فقط یہ ہے کہ فصحائے عرب باوجود دعوے فصاحت و بلاغت سب کے سب رل مل کر ایک چھوٹی سی سورت بھی ایسی نہ لا سکے، اور اس آسان طریقہ کو چھوڑ کر، ناچار قتل و قتال پر آمادہ ہوئے جس کی وجہ سے ان کے جان و مال بکثرت تلف ہو گئے، تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نظمِ قرآنی مُعجِز[6] ہے،

---

[1] پس تحیر رہ گیا وہ کافر (اور کچھ جواب نہ بن آیا) بقرہ آیت ۲۵۸ ۱۲ [2] مُثبَت (با رکا زبر) ثابت کیا ہوا ۱۲ [3] اور اگر تم کچھ خلجان میں ہو اس کتاب کی نسبت جو ہم نے نازل فرمائی ہے، اپنے خاص بندہ پر، تو اچھا پھر تم بنا لاؤ ایک محدود ٹکڑا جو اس کے ہم پلہ ہو، اور بلا لو اپنے حمایتیوں کو، جو خدا کے علاوہ (تجویز کر رکھے) ہیں، اگر تم سچے ہو، سورۂ بقرہ آیت ۲۳ ۱۲

[4] تو یہ لوگ اس طرح کا کوئی کلام (بنا کر) لے آئیں، سورۂ طور آیت ۳۴ ۱۲ [5] اگر تمام انسان اور جنات اس بات کے لئے جمع ہو جائیں کہ ایسا قرآن بنا لاویں تب بھی ایسا نہ لا سکیں گے، اگرچہ ایک دوسرے کے مددگار بھی بن جاویں (بنی اسرائیل آیت ۸۸)

[6] مُعجِز: عاجز کرنے والا، طاقتِ بشری سے باہر ۱۲

ـــــ اس کے سوا حاشیہ پر مجتہد صاحب نے عبارت ’’ الفوز الکبیر‘‘ و ترجمہ عبارت، مجالس الابرار ثبوتِ اعجازِ قرآنی، و ثبوتِ حقیّتِ رسالت ختمی مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نقل فرمائی ہے۔

سوال دیگر، جواب دیگر

اقول: صاحبو! ذرا غور کا مقام ہے کہ مجتہد آخر الزماں کیسی مجنونانہ باتیں کرتے ہیں؟! عبارتِ مرقومۂ بالا کے دیکھنے سے صاف ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب حسبِ عادت بے سمجھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے۔ ـــہ

بے سروپا کیسے، سیدھی بات ہیں، کہنے لگے؟ ہم نہ کہتے تھے کہ حضرت مجتہد کہنے کو ہیں!!

کوئی مجتہد صاحب سے پوچھے کہ خلاصۂ سوالِ ادلّہ تو یہ ہے کہ کلام اللہ اور احکام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجبُ الاتباع ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے؟ یہ کس نے پوچھا تھا کہ قرآن کا کلامِ الٰہی اور مُعجز ہونا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی برحق ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے؟ جو مجتہد صاحب بڑے طمطراق سے اس کے ثبوت کے درپے ہوئے، اجی حضرت! ہمارا تو یہ مطلب ہے کہ قرآن کو قرآن و مُعجزہ مانا جائے، اور جناب رسالت مآب کو نبی برحق تسلیم کیا جائے، اور باوجود تسلیم اَمرَین پھر وجوبِ اتباع کی کیا صورت ہے؟ مگر آپ مطلب کو چھوڑ کر امرِ مسلّم کو بلا ضرورت ثابت کرنے لگے، سو ہمارے سوال سے اس کو کیا مطلب؟ ’’سوال دیگر، جواب دیگر‘‘ اسی کا نام ہے۔

آمدم برسرِ مطلب

جناب مجتہد صاحب! آپ صاحبوں کے نزدیک اگر دلیل مثبتِ احکام، نصِ صریح ہی میں منحصر ہے، تو وجوبِ اتباعِ قرآنی و اتباعِ نبوی کے لئے ـــــ جن کا وجوبِ اتباع ہر کسی کے نزدیک مسلَّم ہے ـــــ نصِ صریح پیش کیجئے، ورنہ اس قاعدۂ مخترعہ[1] سے دست بردار ہو جائیے، اور آپ نے جس قدر آیات و روایاتِ کتُب اپنی کم فہمی سے نقل فرمائی ہیں وہ اُس کے روبرو پیش کیجئے جو قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے کا، اور حضرت رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا ثبوت آپ سے طلب کرے۔

مقامِ حیرت ہے کہ مجتہد صاحب باوجود دعوئے علم و اجتہاد یوں فرماتے ہیں کہ:

> ’’قرآن شریف کا وجوبِ اتباع اس حجت سے مثبت ہے کہ یہ بات بتواتر ثابت ہے کہ جب نبی کریم نے دعوے وجوبِ اتباعِ قرآن کیا تو اس دعوے کی تصدیق کے واسطے یوں اظہار حجّت کیا، وَاِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا الآیۃ‘‘

---

[1] مخترعہ: خودساختہ، گڑھا ہوا ۱۲

جس کو عقل سے کچھ بھی علاقہ ہوگا، وہ اس ارشادِ جناب کو مُزَخْرَفاتِ جاہلانہ خیال کرے گا، —— یہ امر سب پر روشن ہے کہ آیتِ مذکورہ اور امثالہا[1] سے مقصود ثبوتِ حقانیتِ قرآن ہے، اور منکرینِ حقانیتِ قرآن، آیاتِ مُشارٌ الیہا[2] کے مخاطب ہیں، کیونکہ کُفّارِ مکہ وغیرہ سرے سے قرآن کے کلام اللہ ہونے کے ہی منکر تھے، یہ تو کوئی بھی نہ کہتا تھا کہ قرآن اگرچہ کلام الٰہی ہے مگر واجب الاتباع نہیں، کیونکہ احکام مندرجۂ کلام الٰہی کا واجبُ الاتباع ہونا ہر کسی کے نزدیک اہلِ اسلام سے لے کر کفّار تک اجلیٰ بدیہیات سے ہے۔

ہاں جن خوش فہموں کے نزدیک دلیل مثبتِ احکام، نصِ صریح ہی میں منحصر ہے، اُن کے مشرب کے موافق خود نصوص کا واجبُ الاتباع ہونا ثبوت کو نہیں پہنچتا، بلکہ اعتراضِ مذکور —— جس کے جواب میں مجتہد العصر کو بڑے جوش آرہے ہیں —— ایسا ظاہر الوقوع ہے کہ بشرطِ فہم و انصاف بجز اس بات کے کہ دلیلِ احکام کے منحصر فی النص ہونے سے انکار کیا جائے اور کوئی چارہ نہیں، باوجود اس کے مجتہد صاحب کا وجوبِ اتباعِ قرآنی ان آیات سے نکالنا اپنی جہالت کا ظاہر کرنا ہے۔

علاوہ ازیں اگر آیات مُشارٌ الیہا دربارۂ وجوبِ اتباع، نصِ صریح ہوں بھی تو پھر انہی نصوص کو بلا ثبوتِ وجوبِ اتباعِ قرآنی، دلیل قرار دینا ثبوتِ شئی بنفسہ کا اقرار کرنا، اور جوازِ وحدتِ مُثبِت و مُثبَت کا قائل ہوجانا ہے، اور وہی اعتراضِ سابق بدستور موجود ہے، اس لئے کہ ہم نے اگرچہ آپ کی خاطر سے یہ تسلیم کر بھی لیا کہ آیاتِ مذکورۂ جناب جو واقع میں مثبتِ اعجازِ قرآنی ہیں، آپ کے قول کے بموجب وہ آیات مثبتِ وجوبِ اتباعِ قرآنی ہی سہی، مگر خود ان آیات کے واجبُ الاتباع ہونے کی کیا دلیل؟ اب چاہئے کہ دور کو تسلیم کیجئے یا کسی طرح تسلسل[3] کی راہ نکالئے۔

جوابِ ادلّہ لاجواب ہے

اب مجتہد صاحب اور ان کے اعوان و انصار خوابِ جہالت سے بیدار ہو کر ملاحظہ فرمائیں، کہ جواب مرقومۂ ادلّۂ کاملہ کیسا لاجواب ہے؟! اور اس کے مقابلہ میں مجتہد العصر کی یاوہ گوئی کس قدر ناصواب! اہلِ فہم سے تو امید

---

[1] امثالہا: اس کے مانند ۱۲ [2] مشارٌ الیہا: جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے [3] تسلسل نام ہے توقف الشئ علی غیرہ الی غیر النہایۃ کا یعنی ایک چیز کا ثبوت دوسری چیز پر موقوف، اور دوسری کا تیسری پر اور تیسری کا چوتھی پر، اسی طرح غیر متناہی حد تک توقف کا سلسلہ چلتا رہے ۱۲

کامل ہے کہ مولوی محمد احسن صاحب کی اکثر تقاریر دیکھ کر ادلّہ کاملہ کی خوبی کے اور زیادہ معتقد ہوجائیں گے، اور اگر کسی صاحب کو کچھ تردد ہو تو اسی دفعہ کو بطور نمونہ ملاحظہ فرماویں کہ کیسی تقاریرِ لاطائل سے اوراق سیاہ کئے ہیں، اور باوجود وضوح، عبارتِ اردو کا بھی مطلب نہیں سمجھے اور استدلال تو ایسا نورٌ علیٰ نور بیان فرمایا ہے کہ کیا کہنے ؟ ! !

مصباحُ الادلہ اسم بامُسمّٰی

ہم کو تو اول اس کتاب کا نام مصباح الادلہ دیکھ کر بہت تعجب ہوا تھا، کہ مجتہد صاحب نے باوجودیکہ اپنے نزدیک ابطال ادلّہ کیا ہے، پھر اس کا نام مصباح الادلہ رکھنا مصداق مثلِ مشہور" برعکس[1] نہند نام زنگی کافور" نہیں تو کیا ہے ؟ ! مگر یوں سمجھتے تھے کہ کسی کتاب کا اس کے مناسب نام رکھنا بدون فہم و عقل دشوار ہے، تو جیسے مجتہد صاحب نے اپنے رسالہ میں مضامین دور از عقل بیان کئے ہیں، ایسے ہی نام بھی بے سوچے سمجھے جو زبان پر آیا رکھ دیا ہوگا، ـــــــــ ہاں اب بعض بعض تقاریر دیکھنے سے سمجھ میں آیا کہ یہ کتاب بے شک اسم بامُسمّٰی ہے، کیونکہ اکثر امور مذکورۂ ادلّہ کی راستی وحقّانیت، رسالۂ مذکورہ کی وجہ سے اہلِ فہم کو اور زیادہ واضح اور روشن ہوگئی، اسی لئے اس کا نام مصباح الادلہ رکھنا بہت مناسب ہے۔

شیوۂ جاہلاں

پر اس بدفہمی کے نشہ میں ہمارے علامۂ زمن مولوی محمد احسن صاحب جس کو چاہتے ہیں دائرہ اسلام سے خارج کرنے کو مستعد ہو جاتے ہیں، جس پر چاہتے ہیں آیاتِ[2] نازلہ فی شان الکفار کو بزعم خود مطابق کرکے فوارۂ لعنت کی طرح برسنے لگتے ہیں، مجتہد صاحب! صحیح عرض کرتا ہوں، ہم تو اس قسم کے کلمات کو شیوۂ جاہلانِ بدزبان سمجھتے ہیں، سو ہم تو نہیں مگر ہاں اگر کوئی آپ ہی جیسا مہذب وظریف بمقتضائے " کلوخ[3] انداز را پاداش سنگ است،، آپ کو مصداق وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ بتلانے لگے، اور اس دعوے کے ثبوت کے لئے آپ کی وہ عبارات پیش کرنے لگے جن سے بداہۃً یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صاف صاف مطلب اردو سمجھنے سے بھی عاجز ہیں، چنانچہ اس دفعہ میں بھی یہی قصہ ہے تو

---

[1] لوگ اُلٹا حبشی (کالے) کا نام کافور رکھتے ہیں ـــــــ یہ مَثَل اس چیز کی نسبت بولتے ہیں جس میں وہ صفت نہ پائی جائے جس سے وہ منسوب ہے ۱۲ [2] وہ آیتیں جو کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں ۱۲ [3] ڈھیلا مارنے والے کی سزا پتھر ہے یعنی اینٹ کا جواب پتھر ۱۲ [4] اللہ تعالیٰ ناانصافی کرنے والوں کو راہِ راست نہیں دکھاتے ۱۲

فرمائیے تو سہی اس کا جواب کیا عنایت کروگے ؟!

لعنت بر ظریف!

پھر طرّہ سب پر یہ ہے کہ مجتہد صاحب بے بدل جناب مولوی عبید اللہ صاحب تقریظِ رسالۂ مذکورہ ہیں، اور مولوی محمد حسین صاحب اپنے اشتہار میں اس قسم کے کلمات کو کلامِ ظرافت آمیز بیان فرماتے ہیں، بلکہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو یوں لکھا ہے کہ ”طرزِ ظرافتِ مہذّبانہ سیکھنا ہو تو اس رسالہ سے سیکھ لے“ نَعُوْذُ[1] بِاللّٰہِ مِن سوءِ الفَہْمِ.

صاحبو! اگر ظرافتِ مہذّبانہ، لعنِ اہلِ اسلام ہی کا نام ہے، تو جملہ حضراتِ روافض، مجتہد صاحب سے بھی زیادہ ظریف و مہذّب ہیں، اور تمام رِند بازاری جن کو بُرا بھلا کہنے اور سننے کی کچھ پروانہ ہو، اعلیٰ درجے کے ظریف ہونے چاہئیں، مجتہد صاحب! اہلِ فہمِ سلیم تو آپ کی اس ظرافت کے صلہ میں ان شاء اللہ یہی مصرعہ نذر کریں گے ؎

گر ظریف[2] ایست لعنت بر ظریف!

آخر کو مجتہد تھے، ظرافت کے معنی بھی وہ ایجاد کئے کہ آج تلک کسی کو نہ سوجھے ہوں گے مرحبا! ظرافتِ مہذّبانہ اسی کا نام ہے!، یہ شعر آپ کی ہی شان میں معلوم ہوتا ہے ؎

در سخن[3] چوں بظرافت آمیخت ۔۔۔ از زبانش گہر بے حد ریخت

فَہِمَ[4] مَنْ فَہِمَ! اور یہیں پر کیا موقوف ہے، بہت جگہ آپ نے اسی قسم کی ظرافت کا استعمال کیا ہے، بلکہ مبلغ ظرافتِ جناب فقط امر مذکور ہی ہے، اور آپ کے رأس رئیس مجتہد محمد حسین صاحب کے یہاں بھی مومنین کی شان میں اس قسم کے کلمات لکھنے کا بہت التزام ہے، کسی کو شبہ ہو تو ”اشاعۃُ السُّنّۃ“ کے ان پرچوں کو دیکھ لے جو مولوی محمد حسین نے بنام نہاد جوابِ ادلّہ طبع کئے ہیں، کہ ادلّہ کی تو ایک بات کا بھی جواب نہیں، ہاں کلماتِ تفسیق و تکفیرِ مقابلین کی شان میں اس قدر ہیں کہ تبرّا گویوں کا شاگردِ رشید تو کیا مقتدا اور پیشوا کہیے تو بجا ہے! اور ہم کو دیکھئے کہ باوجود ان سب باتوں کے ہم اب بھی ان کو بلفظِ عالِم و مجتہد وغیرہ ہی یاد کرتے ہیں، کیونکہ ہم نے تو اس کا التزام کر رکھا ہے کہ گو آپ صاحب کیسی ہی بدزبانی سے پیش آئیں، مگر ہم ان شاء اللہ کلماتِ مُوہمِ تکفیر و تفسیق ہرگز آپ کی شان میں

---

[1] بدفہمی سے اللہ کی پناہ! ۱۲ [2] اگر بذلہ سنج یہ شخص ہے تو لعنت خوش طبعی کی باتیں کرنے والے پر ۱۲ [3] بات کرتے کرتے جب اس نے خوش طبعی شروع کر دی ، تو اس کی زبان سے بے حد موتی جھڑنے لگے! ۱۲ [4] سمجھ لیا جس نے سمجھ لیا! ۱۲

نہ کہیں گے، بلکہ اور الٹا آپ کے اسلام کا ہی اظہار کریں گے، ولنعم ما[1] قیل ؎

(۱) اگر خواندی[2] مرا کافر غمے نیست   چراغ کذب را نبود فروغے
(۲) مسلمانت بگویم در جوابش   دہم شیرت بجائے ترش دوغے
(۳) اگر خود مؤمنی فبہا، وگرنہ   دروغے راجزا باشد دروغے

ہاں جب آپ بے سوچے سمجھے اعتراضات پیش کرنے لگتے ہیں، تو آپ کے اظہار فہم وخوبیٔ اجتہاد کے لئے ہم بھی آپ کے علم واجتہاد کے باب میں حسب موقع کچھ عرض کر جاتے ہیں، یہ نہیں کہ آپ کی طرح جوابِ معقول تو ندارد، اور الٹا کافر وفاسق کہنے کو آمادہ ہو جائیں۔

قولہ: اور جب معجزہ ہونا قرآن شریف کا ثابت ومتحقق ہوا، تو اتباعِ قرآن مجید ونبی الرحمۃ بھی واجب ہو گیا، کیونکہ قرآن شریف از اول تا آخر اتباعِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دعوت کرتا ہے، اور اپنی پیروی کی طرف بلاتا ہے، اور تقلید کا جابجا رد کرتا ہے، اگر آیاتِ قرآنیہ رد تقلید میں لکھی جائیں تو ایک دفترِ دیگر تیار ہو، انتہیٰ۔

صاحب مصباح کی اَنمِلی[3]

اقول: جناب مجتہد صاحب! اس قدر بے سروپا باتیں نہ کیجئے، بڑے عار کی بات ہے! کہ تمام ناظرین کلام جناب

---

[1] اور کتنی اچھی بات ہے جو کہی گئی ہے ۱۲

[2] (۱) اگر آپ مجھے کافر کہیں گے تو کوئی غم نہیں ہے ÷ جھوٹ کا چراغ دیر تک نہیں جلتا
(۲) میں اس کے جواب میں آپ کو مسلمان ہی کہوں گا ÷ میں آپ کو کھٹی دہی کی جگہ میٹھا دودھ دوں گا
(۳) اگر آپ مؤمن ہیں تو بہت اچھا! ورنہ ÷ جھوٹ کی سزا تو جھوٹ ہی ہوتی ہے ۱۲

[3] اَنمِلی: بے جوڑ باتوں کو جوڑنا ــــــ امیر خسرو رحمہ اللہ کی اَنمِلیاں مشہور ہیں، مثلاً ایک کنویں پر چار پنہاریاں پانی بھر رہی تھیں، امیر خسرو کو جو اس راستہ سے گذر رہے تھے، چلتے چلتے پیاس لگی، کنویں پر جا کر ایک سے پانی مانگا، ان میں سے ایک انھیں پہچانتی تھی، اس نے اوروں سے کہا: دیکھو! یہی کھسرو ہے، ایک بولی: کیا تو وہی کھسرو ہے جس کے سب گیت گاتے ہیں، اور پہیلیاں، مُکرنیاں اور اَنمِل سنتے ہیں؟ خسرو نے کہا: ہاں! بولی ہمیں اَنمِل سناؤ، خسرو نے چاروں لڑکیوں سے ایک ایک لفظ بولنے کو کہا، ایک نے کہا: کھیر، دوسری نے کہا: چرخہ، تیسری نے کہا: ڈھول، چوتھی نے کہا: کُتّا، خسرو نے کہا: پانی تو پلاؤ، پھر اَنمِل سناؤں گا، سب بولیں: جب تک اَنمِل نہیں سناؤ گے پانی نہیں پلائیں گے، امیر خسرو نے اَنمِل سنائی:
کھیر پکائی جتن سے ÷ چرخہ دیا جلا ÷ آیا کُتّا کھا گیا ÷ تو بیٹھی ڈھول بجا ...... لا پانی پلا ۱۲

کہیں گے کہ علّامۂ زمَن مولوی محمد احسن صاحب ایسے شخص کے مقابلہ میں کہ جس کے طالب علم ہونے کے خود مُقر ہیں، باوجود دعوئے اجتہاد ایسے کلماتِ لایعنی ارشاد فرماتے ہیں، کہ جن کے سننے سے حضرت امیر خسرو کی اَنمِلی بھی ہیچ معلوم ہوتی ہے:

سنئے! کلام اللہ کا معجزہ ہونا مسلّم، اور قرآن کا وجوبِ اتباعِ نبویؐ و وجوبِ اتباعِ قرآنی کی طرف بُلانا بھی درست، مگر اول تو یہ فرمایئے کہ جو چیز معجزہ ہو، اس کے واجب الاتباع ہونے کے ثبوت کے لئے کون سی نص صریح قطعی الدلالۃ موجود ہے؟ ـــــ دوسرے یہ کہ جن نصوص سے وجوبِ اتباعِ نبویؐ و وجوبِ اتباعِ قرآنی ثابت ہوتا ہے، خود اُن نصوص کے واجبُ الاتباع ہونے کی کیا دلیل؟ حضور کے مَشرب کے موافق تو جملہ[1] ادلّۂ مُثبتۂ احکام، منحصر فی النص ہونے چاہئیں، تو اس قاعدہ کے موافق نصوص مذکورہ کے واجبُ الاتباع ہونے کے لئے بھی کوئی نص صریح قطعی الدلالۃ ہونی چاہیئے۔

حضرت مجتہد صاحب! یہ[2] تو وہ استدلال نہیں کہ آپ کی ایسی بے سروپا تقاریر سے باطل ہو جائے، بدون اس کے کہ آپ ادلّۂ مثبِتِ احکام کے منحصر فی النص ہونے سے دست بردار ہوں اس کا جواب ممکن ہی نہیں، وھو المطلوب! ـــــ ہاں بے سمجھے جو چاہئے جواب لکھنے لگئے، یوں تو بعض جُہّال نے بعض آیاتِ قرآنی کا بھی جواب لکھا ہے، مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کے جوابوں سے تو اہلِ عقل کی نظر میں اصل اور بھی قوی و مستحکم ہو جاتی ہے، اور بجائے اس کے کہ اصل میں کسی قسم کا ضعف و خرابی آئے، خود جواب کا لایعنی ہونا اور مُجیب کی کم فہمی سب کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے۔

تقلید ائمہ اور آیاتِ قرآنی

غیر مقلّد حضرات ردِّ تقلید میں چند آیاتِ قرآنی پیش کیا کرتے ہیں، مثلاً[3]:

(۱) اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِّنْ رَّبِّکُمْ (۱) تم لوگ اس (دین) کا اتباع کرو جو تمہارے

---

[1] احکام ثابت کرنے والے تمام دلائل نص میں منحصر ہونے چاہئیں ۱۲ [2] یہ یعنی ادلّۂ کاملہ کا استدلال ۱۲

[3] یہ آیتیں صاحب مصباح نے تقلیدِ ائمہ کی تردید میں لکھی ہیں ۱۲

وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ (اعراف ایۃ٣)	پاس تمہارے رب کی طرف سے آیا ہے، اور خدا کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کا اتباع مت کرو
(٢) اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ . (توبہ ایۃ٣١)	(٢) انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا لیا ہے (یعنی تحلیل وتحریم میں ان کی اطاعت مثل اطاعت خدا کرتے ہیں)
(٣) وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ، قَالُوْا: بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا. (بقرہ ایۃ١٧٠)	(٣) اور جب کوئی ان لوگوں سے کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو حکم بھیجا ہے اس پر چلو تو کہتے ہیں کہ (نہیں) بلکہ ہم تو اسی طریقہ پر چلیں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔
(٤) فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ . (نساء ایۃ٥٩)	(٤) پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو، تو اس امر کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کردیا کرو، اگر تم اللہ تعالیٰ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔
(٥) مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (حشر آیۃ٧)	(٥) اور رسول اللہ ﷺ تم کو جو کچھ دیں وہ لے لیا کرو، اور جس چیز سے تم کو روکیں رک جایا کرو

آیاتِ مذکورہ سے غیر مقلدین کے استدلال کا حضرت قدس سرّہ جواب دیتے ہیں کہ:

یہ آیتیں تقلیدِ ائمہ سے متعلق نہیں

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ "آیاتِ قرآنی ردِّ تقلید میں بکثرت موجود ہیں"، اور آپ نے چند آیتیں بزعم خود مفید مدعا سمجھ کر نقل بھی فرمائی ہیں، آپ کی کم فہمی کا نتیجہ ہیں، بروئے انصاف ان آیات کو تقلید متنازع فیہ[1] سے کچھ علاقہ نہیں، جس قدر آیات آپ نے نقل فرمائی ہیں سب کا ماحصل یہ ہے کہ:

"خلافِ حکمِ خداوندی وارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عمل کرنا ممنوع ہے، اور سوائے

---

[1] متنازع فیہ: مختلف فیہ یعنی ائمہ مجتہدین کی تقلید ١٢

خدا اوروں کو اپنا ولی و حاکم بنانا حرام قطعی ہے"

سو یہ بات تو جملہ اہلِ اسلام، مقلّدین و غیر مقلّدین کے نزدیک مسلّم ہے، اس کا منکر ہی کون ہے جو آپ بطور الزام ان آیات کو پیش کرنے لگے؟! ——— ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے کہ اتباعِ حکمِ غیرِ خدا کے ممنوع و حرام و کفر ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ علیٰ سبیل الاستقلال[1] ان کو حاکم سمجھا جائے، اور ان کے احکام کو احکامِ مستقلہ سمجھ کر واجبُ الاتباع مانا جائے، سو اس طرح پر اور تو در کنار خود انبیائے کرام علیہم السلام کا اتباع بھی ممنوع ہے، کیونکہ حسبِ ارشاد اِنِ الْحُکْمُ[2] اِلَّا لِلّٰہِ انبیاء علیہم السلام کا اتباع بھی فقط اسی نظر سے ضروری ہے کہ اُن کا حکم بعینہٖ حکمِ خداوندی ہوتا ہے، یہ نہیں ہوتا کہ انبیائے کرام علیہم السلام کو حاکمِ مستقل ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ اُن کا حکم مستفاد عن الغیر نہیں ہوتا، اور بفرضِ محال اگر انبیاء علیہم السلام خلافِ حکمِ خداوندی ہی نعوذ باللہ ارشاد کرنے لگیں تو جب بھی وہ واجب الاطاعت ہوں گے۔

قرآن سے تقلیدِ ائمہ کا ثبوت

اب اس سے صاف ظاہر ہے کہ فی الحقیقت حکم تو حکمِ خداوندی ہے، اور منصبِ حکومت سوائے خداوند جلّ و علیٰ شانہٗ فی الحقیقت کسی کو میسّر نہیں، اور منصبِ حکومت انبیائے کرام علیہم السلام و امام و قاضی و ائمۂ مجتہدین و دیگر اُولُو الْاَمْر عطائے خداوندِ متعال بعینہٖ اس طرح پر ہوگا، جیسے منصبِ حکم، حکّامِ ماتحت کے حق میں عطائے حکّامِ بالادست ہوتا ہے، اور جیسے اطاعتِ حکّامِ ماتحت سراسر اطاعتِ حکّامِ بالادست سمجھی جاتی ہے، اسی طرح پر انبیائے کرام علیہم السلام و جملہ اولی الامر بعینہٖ اطاعتِ خدا جلّ جلالہٗ خیال کی جائے گی، اور متبعینِ انبیاءِ کرام اور دیگر اولوالامر کو خارج از اطاعتِ خداوندی سمجھنا ایسا ہوگا جیسا متبعینِ احکامِ حکّامِ ماتحت کو کوئی کم فہم خارج از اطاعتِ حکّامِ بالادست کہنے لگے، یہی وجہ ہے کہ یہ ارشاد ہوا:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ (نساء ایت ۵۹) (اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو، اور رسول اللہ کا اور تم میں سے اختیار رکھنے والوں کا کہنا مانو۔)

اور ظاہر ہے کہ اولوالامر سے مراد اس آیت میں سوائے انبیاءِ کرام علیہم السلام اور کوئی ہیں، سو دیکھئے! اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ حضراتِ انبیاء و جملہ اولی الامر واجبُ

---

[1] علیٰ سبیل الاستقلال: یعنی مستقل طور پر ۱۲ [2] خدا کے سوا کسی کا حکم نہیں ۱۲

الاتباع ہیں ———— آپ نے آیت[1] فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ تو دیکھ لی، اور آپ کو یہ اب تلک معلوم نہ ہوا کہ جس قرآن مجید میں یہ آیت ہے، اسی قرآن میں آیت مذکورہ بالا معروضۂ احقر بھی موجود ہے، عجب نہیں کہ آپ تو ان دونوں آیتوں کو حسب عادت متعارض سمجھ کر ایک کے ناسخ اور دوسرے کے منسوخ ہونے کا فتویٰ لگانے لگیں!

دو اور دو چار روٹی!

جناب مجتہد صاحب! صحیح عرض کرتا ہوں کہ ان آیات سے تقلیدِ متنازَع فیہ کے بطلان کی امید رکھنی ایسا قصہ ہے، جیسا کسی بھوکے نے کہا تھا کہ دُو اور دُو چار روٹیاں ہوتی ہیں، سوائے اس کے کہ اس قسم کے استدلالات سے آپ کی خوبیٔ اجتہاد ظاہر ہو اور کچھ نفع نہیں۔

بِئْسَ[2] مَا زَعَمْتُمْ

اور آپ کے اس قسم کے استدلالات سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے نزدیک تمام مقتدیانِ دین و ائمہ مجتہدین خلافِ احکامِ خداوندی و ارشاداتِ نبوی ﷺ حکم دینے والے ہیں، اور آیت مَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا کی صریح مخالفت کرنے والے ہیں، اور جملہ مقلّدینِ ائمہ، تارکِ احکامِ خداوندی و فرمانِ نبوی ﷺ، بلکہ ان کے خلاف اوروں کے احکام کی اتباع کرنے والے ہیں، اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ اس قسم کے اشخاص کون ہوتے ہیں؟!

سو قطع نظر اس سے کہ ایسا قول لغو، خلافِ کلام اللہ و ارشادِ نبوی ﷺ و جملہ مسلمین کسی نے نہ کہا ہوگا، ان نصوص کا کیا جواب ہوگا کہ جن[3] نصوص سے اس امتِ مرحومہ کا خیر امت اور

---

[1] تو اس امر کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا کرو، اگر تم اللہ تعالیٰ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو (نساء آیت ۵۹) ۱۲

[2] بُرا ہے وہ گمان جو آپ حضرات نے قائم کیا ہے! ۱۲

[3] ارشاد باری تعالیٰ ہے كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (تم بہترین امت ہو، جو لوگوں کی نفع رسانی کے لئے وجود میں لائی گئی ہے) اور حدیث شریف میں ہے کہ اہلِ جنت کی ایک سو بیس ۱۲۰ صفیں ہوں گی، جن میں سے اسی ۸۰ صفیں صرف اس امتِ مرحومہ کی ہوں گی، (مشکوٰۃ، باب صفۃ الجنۃ، فصل ثانی)

ادھر صورتِ حال یہ ہے کہ امت کی اکثریت ائمہ اربعہ کی مقلِّد ہے، ترکِ تقلید مُٹھی بھر جماعت کا مذہب ہے، اور قرونِ ثلاثہ میں تو ایک شخص کا بھی یہ مذہب نہ تھا، اور مقلّدین، بقولِ غیر مقلّدین، گمراہ اور مشرک ہیں، پس وہ خیر امت کیسے ہو گئے؟! اور بکثرت جنت میں ان کی رسائی کیوں کر ممکن ہوئی؟! یہ بشارتیں تو مقلّدین کے برحق ہونے کی واضح دلیلیں ہیں، پس تقلید کی حقانیت ثابت ہو گئی، والحمد للہ! ۱۲

جملہ اُمم سے اعلیٰ اور افضل ہونا معلوم ہوتا ہے، اور جملہ اُمم سابقہ سے ایک[1] اس امت کے آدمیوں کا بکثرت داخلِ جنت ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اتباعِ احکام خداوندی کے جو آپ معنی سمجھے ہوئے ہیں، ایسے مطیع وفرماں بردار تو سوائے چند اشخاص کے اور کوئی معلوم نہیں ہوتا، اور قرونِ ثلثہ میں تو غالباً اس عقیدہ کا شخص کوئی نہ ہوا ہوگا۔

حیف[2] صد حیف! اس جہالت وتعصب کا کیا ٹھکانا ہے کہ وہ آیات جو یہود ونصاریٰ ومشرکینِ عرب کی شان میں نازل ہوں، آپ ان کا مصداق جملہ مقلدین کو فرماتے ہیں، اور کفّار جو خلافِ ارشادِ خداوندی اپنے آباء واجداد اور ان کے رسوم کا اتباع کرتے تھے، آپ اس کو اور اتباعِ ائمہ مجتہدین کو جو بعینہٖ اتباعِ احکم الحاکمین ہے ــــ کما مرّ ــــ ہم سنگ[3] سمجھتے ہیں، ایسے احمقوں سے کیا عجب ہے کہ رفتہ رفتہ اتباعِ نبوی ص کو بھی اس قاعدے کے موافق ممنوع بتلانے لگیں!!

فرقۂ اہلِ حدیث کی حقیقت

آخر حضرات صحابہ وخلفائے راشدین رض کے اتباع کو جن کی شان میں عَلَیْکُمْ[4] بِسُنَّتِیْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ موجود ہے، آپ کے بعض ہم مشربوں[5] نے ساقط کر ہی دیا ہے چنانچہ بیس تراویح کو بعض جُہّال بدعتِ عمری خیال کرتے ہیں، ؎

یہی گر تیری چشمِ سحر آفریں[6] ہے
تو دل ہے نہ جاں ہے، نہ ایماں نہ دیں ہے

مجتہد صاحب! خیر آپ صاحبوں کا عمل بالحدیث تو جو تھا سو تھا، مگر یہ شاخ آپ نے عمل بالحدیث میں غضب کی لگائی ہے کہ ائمہ مجتہدین وجملہ مقلدین پر تبرّا[7] گوئی بھی آپ صاحبوں

---

[1] ایک یعنی صرف ۱۲ [2] افسوس صد بار افسوس ۱۲ [3] ہم سنگ: ہم پلہ، رتبہ میں برابر ۱۲

[4] لازم پکڑو تم میری سنت کو اور میرے راہ یاب جانشینوں کی سنت کو۔ (رواہ احمد وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ، مشکوٰۃ ص ۳۰) ۱۲ [5] اہلِ حدیث: وہ فرقہ ہے جو قرآن کریم کے ساتھ احادیث شریفہ کو تو حجت مانتا ہے، مگر صحابہ کرام کے اجماعِ سکوتی کو حجت نہیں مانتا، جیسے کہ اہلِ قرآن: وہ فرقہ ہے جو صرف قرآن کریم کو حجت مانتا ہے، نہ حدیثوں کو حجت مانتا ہے نہ اجماعِ صحابہ کو، ــــ اور اہلِ سنت والجماعت: وہ سوادِ اعظم ہے جو قرآن کے ساتھ سنتِ نبوی اور جماعتِ صحابہ کے اجماعی عمل کو بھی حجت مانتا ہے۔ (تفصیل کے لئے تسہیل ادلۂ کاملہ ص ۹۶ دیکھئے) [6] سحر آفریں: جادو پیدا کرنے والی، مسحور کرنے والی ۱۲ [7] تبرّا گوئی: برا بھلا کہنا، لعن طعن کرنا، گالیاں دینا ۱۲

کے نزدیک داخل عمل بالحدیث سمجھی جاتی ہے!، اور آپ کے تعصُّب و بے باکی نے یہ گل کھلایا کہ جملہ مقلّدین کو ایسے الفاظ سے یاد کرنے لگے کہ کوئی ایمان دار کسی مسلمان کی نسبت ایسے کلمات ہرگز نہ کہہ سکے اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ!! ــــــ خیر آپ ہم کو کچھ سمجھیں، مگر ہمارا حوصلہ دیکھئے! کہ ہم اب بھی آپ کو مسلمان بدفہم سے سمجھے، یہ نہیں کہ آپ کی طرح ذرا سی مخالفت میں کافر و فاسق کہنے کو مستعد ہو جائیں!

اعترافِ حق

اس کے بعد جو مجتہد صاحب کو فی الجملہ کچھ اوسان[1] آئے تو فرماتے ہیں:

قولہ: فَاِنْ قِیْلَ (اگر کہا جائے) کہ مذہب اماموں کا بھی مَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ میں داخل ہے، پس امر فَخُذُوْہُ سے تقلید ان کی بھی واجب ہوئی ــــــ **اَقُوْلُ** (میں کہوں گا) گفتگو تقلیدِ شخصی میں ہے، تخصیص ایک امام کی کہاں سے لاؤگے؟ میں اس کی توضیح و تشریح میں کلام ہدایت[2] انضمام مولانا سید نذیر حسین صاحب مُدّظلہ کا نقل کرنا مناسب جانتا ہوں"

اقول: اجی مولوی صاحب! مولوی نذیر حسین صاحب مُدّظلّہ کا کلام تو بعد میں نقل کرنا، پہلے یہ تو فرماؤ! کہ مبحث سے بھاگنا اور خواہ مخواہ کسی کو مدّعِی بنا کر گفتگو شروع کر دینا آپ نے کس سے سیکھا ہے؟ ہماری آپ کی گفتگو اس میں تھی کہ ہم نے آپ سے وجوبِ اتباعِ قرآنی و وجوبِ اتباعِ نبوی ﷺ کے ثبوت کے لئے نصِّ صریح طلب کی تھی، سو اس کا جواب معقول تو ندارد، ادھر اُدھر کی باتیں، کہ جن کو مدّعا سے کچھ بھی علاقہ نہیں، بیان کر کے دوٗ چارٗ آیتیں بے محل نقل فرما کر تقلیدِ شخصی کا ثبوت طلب کرنے بیٹھ گئے!، اور طولِ لاطائل کرنے کو بے موقع کلام ہدایت انضمام مُقنّنِ قوانینِ شریعت، مجدّدِ قواعدِ ملت، ماضیٔ سلف، حامیٔ خلف، مَرجَعِ اہلِ کمال، مقتدائے مجتہدینِ زمانۂ حال، جناب مولوی سید نذیر حسین صاحب مُدّظلّہم علیٰ رُؤس المُسترشدین الی یوم القیامۃ، تین چارٗ ورقوں پر "معیار[3]" سے نقل تو کر دیا، مگر افسوس! یہ نہ سمجھے کہ اصل مطلب کے موافق کہتا ہوں یا مخالف؟!

میں اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں کہ مولوی محمد حسین صاحب کو تو مثل مجتہد محمد احسن صاحب

---

[1] اوسان: ہوش و حواس ۱۲۔ [2] ہدایت انضمام: ہدایت ملا ہوا، پُر از ہدایت، سراپا ہدایت ۱۲

[3] یعنی معیار الحق، تصنیف مولوی سید نذیر حسین صاحب ۱۲

کے کوئی "دشمن، دوست نما" ملا ہی نہ ہوگا، مگر ہم کو بھی کوئی "دوست، دشمن نما" مثل مجتہد محمد احسن صاحب کے نہ ملے گا۔

شرح اس کی یہ ہے کہ اکثر دفعات میں مجتہد صاحب اصل مطلب میں تو ہمارے ہم صفیر ہو جاتے ہیں، اور بدیں وجہ کہ مولوی محمد حسین کی خاطر بھی عزیز ہے، ان کی خوشی کے لئے اعتراضات دور از مطلب ہم پر بھی وارد کرتے ہیں، اور اس عنایت کے ہم شکر گزار ہیں۔

پہلی دفعات میں تو یہ امر کلام احقر سے ظاہر ہو چکا، اب اس دفعہ میں بھی خیال فرمائیے کہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو ہم سے ثبوتِ تقلید کی دلیل طلب کی تھی، اور مجتہد محمد احسن صاحب اپنے قولِ سابق میں فرماتے ہیں، اور یہی مطلب مجتہد العصر مولوی نذیر حسین صاحب کے بھی کلام آئندہ سے ظاہر ہے کہ:

> "اگرچہ مذاہب ائمہ اربعہ مَآ اٰتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ میں تو داخل ہیں، مگر تخصیص تقلیدِ امامِ واحد کہاں سے لاؤ گے؟"

اب اس کلام سے اور نیز کلام مجتہد العصر سے جو آگے آتے ہیں، بشرطِ انصاف یہ بات ظاہر ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب میں سے جس مذہب پر کوئی عمل کرے گا، تو بوجہ اس کے کہ مذاہبِ ائمہ مَآ اٰتَاکُمُ الرَّسُوْلُ میں داخل ہیں، وہ شخص متبعِ احکام سنتِ نبوی ؐ ہی کہلائے گا اور یہ تقلیدِ ائمہ فی الحقیقت محض اتباعِ نبوی ؐ ہے، وھو المقصود!

ہاں قابلِ اعتراض حسبِ زعم مجتہد صاحب یہ امر رہا کہ اور ائمہ کی ترکِ تقلید کی کیا وجہ؟ اور اس امر کو مولوی محمد حسین صاحب کے سوال سے علاقہ نہیں، بلکہ یہ دوسرا امر ہے، انھوں نے تو ہم سے فقط یہ دریافت کیا تھا کہ تقلیدِ غیرِ نبی ؐ یعنی ائمہ اربعہ میں سے کسی کی تقلید کی کیا وجہ؟ سو اس کا جواب ہماری طرف سے مجتہد محمد احسن صاحب نے، بلکہ مولوی نذیر حسین صاحب نے بھی دے دیا، مولوی محمد حسین صاحب نے ہم سے یہ سوال کب کیا تھا کہ حنفیہ اور ائمہ کی تقلید کیوں نہیں کرتے؟ وبینھما بَوْنٌ بَعِیْدٌ[1]!

الحمد للہ! اصل سوال کا جواب تو ہماری طرف سے خود مولوی محمد احسن صاحب نے دے دیا، ہاں ایک اعتراضِ آخر جو انھوں نے بزعم خود پیش کیا ہے، اس کا جواب بہ تفصیل ان شاء اللہ

---

[1] اور ان دونوں کے درمیان بہت بڑا فرق ہے ۱۲

تعالیٰ عنقریب معلوم ہوا جاتا ہے۔

سوال، سوال یکساں نہیں

اب ناظرینِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مجتہد محمد احسن کو برائے نام جو ہمارے مقابلہ میں لکھنا تھا لکھ چکے، اگرچہ وہ لکھنا بھی از قبیل ,,سوال[1] از آسماں و جواب از ریسماں،، تھا، اب اس کے بعد میں مجتہد صاحب نے ایک اور پلٹی کھائی ہے، اور تقلید شخصی کا ثبوت ہم سے طلب فرماتے ہیں، سو بروئے انصاف ہمارے ذمہ اس کی جواب دہی ضروری نہیں، بلکہ جب تک آپ ہمارے استفسار کا جواب نہ دے چکیں، اس وقت تک آپ کا ارشاد قابلِ التفات بھی نہیں، کیونکہ آپ کے رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین نے جو ہم سے ثبوتِ وجوبِ تقلید کے بارے میں نصِ صریح قطعی الدلالۃ طلب کی تھی، اس کے جواب میں ہم اس امر کے طالب ہیں کہ اوّل آپ یہ ثابت کیجئے کہ دلائلِ مثبتِ احکام، نصِ صریح میں ہی منحصر ہیں، یا اس قاعدۂ مخترعہ سے غلطی کا اقرار فرمائیے، جب تلک ان دونوں باتوں میں سے ایک امر متعین نہ ہو، اس وقت تلک ہم سے ثبوتِ تقلیدِ شخصی کے لئے نصِ صریح کا طلب فرمانا بے انصافی، اور بقول آپ کے خلافِ داَبِ مناظرہ ہے۔

مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ آپ تو سوال پر سوال کرنے کو خلافِ داَبِ مناظرہ فرماتے ہیں، پھر ایسی جلد اس کو کیوں بھلا بیٹھے؟ باوجودیکہ ہمارا سوال پر سوال کرنا عینِ صواب و موافق داَبِ مناظرہ ہے، اور آپ کا یہ سوال پیش کرنا بے شک خلافِ عقل ہے، کیونکہ ہم نے جہاں سوال پر سوال کیا ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ آپ کا سوال ہی ناتمام ہے، اور اس کا مَبنیٰ تحکّمِ[2] محض ہے، چنانچہ اسی دفعہ کو اہلِ فہم ملاحظہ فرمالیں کہ صحیح عرض کرتا ہوں یا غلط؟ اور مجتہد صاحب نے جو سوال کیا ہے، وہ سوال بالکل علیحدہ اور مغائر محض ہے، ہمارے سوال کی صحت و بطلان میں اس کو کچھ دخل نہیں، اس لئے مجتہد صاحب کا جواب کی جگہ سوال پیش کرنا، خلافِ انصاف ہے، اور ہمارا سوال پر سوال پیش کرنا، اگرچہ آپ جیسے ظاہر بینوں کو سوالِ محض معلوم ہوتا ہے، مگر درحقیقت وہ آپ کے سوال کا جواب ہوتا ہے، اور اس سوال میں آپ کے سوال کی غلطی کی طرف اشارہ ہوتا ہے، سو اگر آپ کا سوال بھی ایسا ہوتا، تو پھر اس کا پیش کرنا بجا تھا۔

---

[1] سوال آسمان کے بارے میں اور جواب رسی کے بارے میں یعنی اوٹ پٹانگ جواب ۱۲ [2] تحکّم: زبردستی کرنا ۱۲

نظر بریں اگرچہ ہم کو آپ کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہ تھی، مگر استحساناً اس قدر عرض کئے دیتا ہوں کہ آپ اور آپ کے مرشد[۱]، آخر اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ نفسِ تقلید حق ہے، کلام ہے تو تقلیدِ شخصی میں ہے۔

بنائے تقلید

مگر یہ بات ظاہر ہے کہ بنائے تقلید بدلالتِ آیت فَاسْئَلُوْٓا[۲] اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ، و نیز بدلالتِ عقل فقط اس امر پر ہے کہ جس بات کو آدمی خود نہ سمجھے، اور اس کی فہم کو وہاں تک رسائی نہ ہو، تو بناچاری اس فن کے جاننے والوں کا اتباع کرنا پڑتا ہے، یہ نہیں کہ تقلید فی حدِ ذاتہٖ کوئی امرِ ضروری واجب فی الدین ہے، ورنہ جملہ ائمہ مجتہدین پر یہ اعتراض سب سے پہلے ہوگا۔

مثال سے توضیح

بالجملہ تقلیدِ مسائلِ فقہیہ کا حال بعینہٖ تقلید و اتباع میں طبّ و ریاضی و ہیئت وغیرہ فنون کا سا سمجھنا چاہئے، کہ عالم و ماہر کو تو کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں، ہاں اوروں کو بدونِ اتباع چارہ نہیں، سو جب اتباع ہی کی ٹھیری، تو اگر کوئی بالخصوص ایک ہی عالم کا اتباع کرے، اگرچہ اوروں کو بھی قابلِ اتباع سمجھے، سو آپ ہی فرمائیے کہ اس کے عدمِ جواز کی کیا وجہ؟ اور بالخصوص جبکہ کوئی مقلِّد، علمائے دین میں سے ایک کو افضل و اعلیٰ سمجھے، تو علی التعیین اُسی کا اتباع کرنا افضل و اولیٰ ہوگا، بلکہ اگر واجب اور ضروری کہا جائے ——— چنانچہ امام احمد[۳] رحمہ اللہ اور اکثر علماء سے یہ منقول ہے ——— تو بجا معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بوقتِ اختلافِ اقوال جبکہ طبّ و ریاضی وغیرہ علوم میں اعلم و افضل کا قول اختیار کرنا ہر کوئی قرینِ عقل سمجھتا ہے، تو علومِ دین میں بوقتِ اختلافِ اقوال، افضل و اعلم کا قول اختیار کرنا کیونکر اقتضائے عقل نہ ہوگا؟!

اور صورتِ مشارٌ الیہ میں اقویٰ کو چھوڑ کر اضعف کو اختیار کرنا، بے شک قلّتِ[۴] مبالات پر محمول ہوگا، اور امورِ شرعیہ میں قلّتِ مبالات کرنا سب جانتے ہیں کہ کیسا ہے اور کس کا کام ہے؟!

---

[۱] یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب ۱۲ [۲] اہلِ علم سے پوچھو اگر تم نہیں جانتے ہو ۱۲ [۳] اصولِ فقہ اور فقہ کی کتابوں میں مفضول کی تقلید کی بحث ہے، امام احمد رحمہ اللہ اور بہت سے فقہاء کے نزدیک افضل کو چھوڑ کر مفضول کی تقلید جائز نہیں ہے، یعنی ان کے نزدیک افضل کی تقلید واجب ہے تفصیل کے لئے دیکھئے شامی ص۳۱ ج۱ تیسیر التحریر ص۲۵۱ ج۴، فواتح الرحموت ص۴۰۴ ج۲ مع المستصفیٰ للغزالی ۱۲۔ [۴] قلّتِ مبالات: لاپرواہی۔

بالجملہ تقلیدِ شخصی کا عدمِ جواز تو ـــــــ جس کے آپ معتقد ہیں ـــــــ جب بھی نہیں ثابت ہوتا کہ جب کوئی جمیع مجتہدین کو مُساوی فی الرتبہ سمجھے، ـــــــ اور جس حالت میں کہ منجملۂ ائمہ مجتہدین کسی ایک کی طرف اعتقادِ علم وفہم بہ نسبت مجتہدینِ دیگر زیادہ ہو، تو بالخصوص اس کا اتباع کرنا اول تو واجب ہونا چاہئے، ورنہ افضلیت واولویت کا تو بشرطِ انصاف آپ بھی انکار نہیں کر سکتے، اور یہ بات ایسی بدیہی ہے کہ کوئی ذی فہم اس کے تسلیم کرنے میں متردد نہ ہوگا۔

تقلید کو ممنوع سمجھنا بلا وجہ ہے

ہاں آپ جو بلا وجہ اس کو ممنوع وحرام سمجھتے ہیں، اس کی کیا وجہ؟ آپ کو چاہئے کہ اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے کوئی نص صریح، متفق علیہ قطعی الدلالۃ ہو تو لائیے، اور زیادہ آسانی مطلوب ہے، تو ہم متفق علیہ ہونے کی بھی قید نہیں لگاتے، مگر یہ یاد رہے کہ جو عرض کر آیا ہوں، اس کو سمجھ بوجھ کر اعتراض پیش کیجئے، اپنی طرف سے مضمون گھڑ کر اعتراض نہ کیجئے۔

تقلیدِ شخصی کا حکم

سنئے! آپ کے مقابلہ میں ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تقلیدِ شخصی فی نفسہ جائز، اور درصورتِ اختلاف وترجیح اعتقادِ افضلیت فی زماننا واجب، ـــــــ اور یہ بات کہ ہر عامی، تام کے محدّث کو اس زمانہ میں اس امر کی اجازت عام ہو کہ جس مسئلہ میں جس کی چاہے تقلید کرلے، بلکہ مسئلۂ واحد میں کبھی کسی کی، کبھی کسی کی تقلید کرلے، یہ تقلید تو محض اتباعِ ہوائے نفسانی ہے۔

اس کے خلاف میں اگر آپ کے پاس کوئی نص صریح قطعی الدلالۃ متفق علیہ، یا غیر متفق علیہ ہو تو لائیے، ورنہ فقط دعوے بے دلیل کے بھروسہ مت دھمکائیے، مگر مجھ کو یوں معلوم ہوتا ہے کہ نص صریح قطعی الدلالۃ تو آپ لاچکے! ہاں بے سوچے سمجھے اقوالِ فقہاء نقل کرنے بیٹھ جاؤگے، سو یہ پہلے عرض کرچکا ہوں کہ میرے قول پر اعتراض کیجئے، اپنے خیال کے بھروسہ جرح وقدح نہ فرمائیے۔

غیر مقلّدین کا انوکھا اندازِ بحث

یہ بار بار اس لئے عرض کرتا ہوں کہ آپ صاحبوں کا بالعموم یہ قاعدہ ہے کہ جب قوتِ اجتہادیہ جوش کرتی ہے، تو قائل کے کلام سے قطع نظر فرماکر اعتراض کرنے لگتے ہو، چنانچہ آپ نے بہت جگہ اسی رسالہ میں ایسا کیا ہے، علیٰ ہذا القیاس آپ کے مولانا نذیر حسین صاحب نے بھی اکثر تصانیف میں ایسا ہی کیا ہے، دیکھئے! دربارۂ تقلید وعدم تقلید جو انھوں نے رسالہ "ثبوت[1] الحق الحقیق" تحریر فرمایا ہے، اور

---

[1] ثبوت الحق الحقیق" ایک چھ ورقی رسالہ ہے، جو ایک استفسار کے جواب میں لکھا گیا ہے، سنہ ۱۲۹۸ھ میں دہلی کے مطبع حنفی سے شائع ہوا

بعض تصنیفاتِ سابقہ میں بھی جو بزعمِ خود تقلید کو رد کیا ہے، اور حسب حوصلہ ردِ تقلید میں بہت عرق ریزی کی ہے، اس کی تمام نصوص ردِ تقلید سے اُس تقلید کا بطلان ثابت ہوتا ہے کہ جو تقلید بمقابلہ تقلیدِ احکامِ خدا اور رسولِ خدا ہو، اور اُن کے اتباع کو اتباعِ احکامِ الٰہی پر ترجیح دے، سو پہلے کہہ چکا ہوں کہ اس تقلید کے مردود و ممنوع بلکہ کفر ہونے میں کس کو کلام ہے؟ جو جناب مولانا نذیر حسین صاحب نے اس پیرانہ سالی میں بلا ضرورت یہ محنتِ شاقہ گوارا کی، اور ایک فضول امر میں اپنے اوقات ضائع کئے!

باقی فقط مشارکتِ[1] اسمی سے تقلید مجتہدین کو اس تقلید پر قیاس کرنا، اُنہی کا کام ہے کہ جن کا مبلغ علم فقط الفاظ ہی ہوں، اور اُن کے ذہنِ نارسا کو معانی تلک رسائی نہ ہو ——— اور میری عرض میں کسی صاحب کو تردد ہو تو رسائلِ مذکورہ ملاحظہ فرمالیں، اور دیکھیں جو عرض کرتا ہوں امرِ واقعی ہے یا نہیں؟ یہاں اس کی بحث استطرادًا[2] آگئی ہے، خوفِ طول نہ ہوتا تو نصوص منقولہ مولانا نذیر حسین صاحب، اور ان کا طریقۂ استدلال میں بھی نقل کر دیتا، مگر چونکہ وہ کوئی نیا استدلال نہیں، اکثر ظاہر بیں انہی نصوص سے استدلال کیا کرتے ہیں، چنانچہ علامۂ زمن مجتہد محمد[3] احسن صاحب نے بھی اس موقع پر انہی آیات کو نقل کیا ہے، اس لئے ان کا بیان کرنا فضول معلوم ہوتا ہے۔

باقی ان حضرات کی کیفیتِ استدلال ——— کہ دربارۂ ردِ تقلید کیسے پوچ و لچر استدلال گھڑ رکھے ہیں ——— عبارتِ ”معیار“ تصنیف مولوی نذیر حسین صاحب سے ——— جس کو ہمارے مجتہد صاحب آگے فخرًا نقل فرماتے ہیں ——— اہلِ فہم پر واضح ہو جائے گی، اگرچہ استدلال مذکورۂ ”معیار“ کے جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہیں۔

اول تو اس وجہ سے کہ مطلبِ ادلّہ سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، ادلّہ میں جس امر کا ثبوت ہم نے مجتہد صاحب سے طلب کیا ہے، اس کے طے ہونے کے بعد دیکھا جائے گا۔

دوسرے یہ کہ جس کو کچھ بھی سمجھ ہو وہ جانتا ہے کہ استدلال محررۂ مولانا مولوی نذیر حسین صاحب سلمہ[4] بشرطِ تسلیم اس کے مقابلہ میں کارآمد ہے، کہ جو شخص جمیع ائمہ مجتہدین کو دربارۂ علم

---

[1] مشارکتِ اسمی: ہمنامی ۱۲ [2] استطرادًا: تبعًا، ضمنًا ۱۲ [3] تمام نسخوں میں ”محمد حسین“ ہے تصحیح ہم نے کی ہے۔ [4] پہلے ”سلمہ“ بہت بڑوں کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، احسن القری ص۲ میں حضرت نے اپنے مرشد حضرت گنگوہی قدس سرہ کے لئے ”مصنف علامہ سلمہ“ لکھا ہے ۱۲

وفہم مساوی فی الرتبہ سمجھتا ہو، اور زمانۂ واحد میں سب کی تقلید کو جائز سمجھتا ہو، اور باوجود اعتقادِ تساوی پھر بعض کی تقلید کو واجب، اور بعض کی تقلید کو غیر جائز کہے، چنانچہ مقدماتِ مذکورۃ مولوی نذیر حسین صاحب سے، اور نیز ان دلائل سے جو مولوی صاحب موصوف نے اپنی تائید کے لئے نقل فرمائے ہیں، امر مذکور کالعیان[1] معلوم ہوتا ہے۔

تقلیدِ شخصی پر اعتراض

خیر! مقدمات کی کیفیت تو بوقتِ نقلِ مقدمات معلوم ہوجائے گی، ہاں جو شواہد و دلائل کہ مولوی صاحب نے بعد ذکرِ مقدمات بیان فرمائے ہیں، ان کا حال سرِ دست عرض کرتا ہوں، دیکھئے! مولوی صاحب سلمہٗ اس دعوے کے ثبوت کے لئے کہ تقلیدِ شخصی ممنوع ہے فرماتے ہیں کہ:

> "اگر کوئی شخص پارۂ عم کو ــــــ باوجود قدرت کے تمام قرآن پر ــــــ اس[2] نظرے کہ پارۂ عم کا پڑھنا نماز میں واجب ہے، اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں، خاص کرے تو بے شک اس نے باقی قرآن کو ترک کیا، اور مرتکب ممنوع کا ہوا ــــــ علیٰ ھذا القیاس حضرت عبد اللہ بن مسعود رضؓ کے ارشاد سے ثابت ہوتا ہے، کہ اگر کوئی بعد نماز داہنی طرف پھر کر بیٹھنے کو ضروری و فرض سمجھے تو اس نے اپنی نماز میں شیطان کے لئے حصہ مقرر کر دیا[3]"

اب اس سے مولوی نذیر حسین صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ:

> "جیسا ان امورِ مباحہ میں ایک جانب کو معیّن کر لینا، اور جانبِ آخر کو غیر جائز ٹھیرانا ممنوع ہے، اسی طرح پر حضراتِ ائمہ میں سے ایک کی تقلید کو فرض سمجھنا، اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنا ممنوع ہوگا، انتہیٰ"

جواب[4] اب اہلِ فہم و انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ رئیس المجتہدین کا یہ استدلال و قیاس حسب

---

[1] کالعیان: نہایت واضح، مشاہدہ کے مانند ۱۲ [2] اس نظرے: یعنی اس طرح خاص کرے کہ پارۂ عم کا الخ ۱۲
[3] دیکھئے مُسندِ دارمی ص ۳۱۱/۱، باب علیٰ ای شِقَّیہ ینصرف من الصلوٰۃ ۱۲ [4] جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تقلید کی تین قسمیں ہیں، جن میں سے دو زیرِ بحث نہیں ہیں، صرف ایک زیر بحث ہے، اور معترض کا اعتراض اُن دو صورتوں پر وارد ہوتا ہے جو زیرِ بحث نہیں ہیں، اور جو صورت زیرِ بحث ہے، اس کو اعتراض چھوتا بھی نہیں ہے، تقلید کی تین قسمیں درج ذیل ہیں:

(باقی ص ۲۲۵ پر)

معروضۂ احقر اُسی کے مقابلہ میں کارآمد ہو سکتا ہے، جو جملہ ائمہ کی تقلید کو لاعلی التعیین ــــــ یعنی ہر ایک مسئلہ میں جس وقت جس کی چاہے تقلید کر لے ــــــ مُباح اور مساوی کہتا ہو، اور پھر باوجود اس کے ایک امام کی تقلید کو واجب، اور دوسروں کی تقلید کو حرام بتلا دے۔ ــــــ سو ایسا عقل کا دشمن کون ہوگا؟ کہ اول تو سب کو مساوی فی الرتبہ سمجھے، اور سب کی تقلید کو ایک زمانہ میں مباح سمجھے، اور پھر امام معیّن کی تقلید کو واجب، اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنے لگے! یہ اجتماعِ متنافیین ہے، ہمارے مقابلہ میں اس قسم کے استدلالات کو پیش کرنا اپنے اجتہاد کو بٹہ لگانا ہے۔

دیکھئے! ابھی چند سطور پہلے اس امر کو کہہ آئے ہیں کہ ہم آپ کے مقابلہ میں تقلیدِ شخصی کو فی نفسہ جائز کہتے ہیں، اور درصورتِ اختلاف و ترجیحِ اعتقاد، بہ نسبت امام واحد عند البعض واجب

(بقیہ ص۲۲۴ کا) **پہلی قسم**: یہ ہے کہ تمام ائمہ کی تقلید لاعلی التعیین مُباح یعنی مُساوی ہو، اور پھر ایک امام کی تقلید کو واجب، اور دوسروں کی تقلید کو حرام کہا جائے ــــــ تقلید کی یہ قسم زیر بحث نہیں ہے، کیونکہ تقلید کی اس صورت کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ ایک امام کی تقلید فی نفسہ تو جائز ہو، مگر ترجیح اعتقاد کی صورت میں افضل کی تقلید کو واجب کہا جائے جیسا کہ امام احمد اور بہت سے فقہاء کی رائے ہے، یا مستحب کہا جائے جیسا کہ دوسرے حضرات کی رائے ہے ــــــ تقلید کی یہی صورت زیر بحث ہے، مگر معترض کا اعتراض اس صورت پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ نماز میں پورا قرآن شریف پڑھنا درست ہے، اگر کوئی شخص پارہ عم کو خاص کرتا ہے تو وہاں ترجیح اعتقاد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہ تخصیص خواہ مخواہ کرتا ہے، اس لئے وہ درست نہیں ہے، اور ائمہ مجتہدین میں سے کسی ایک کی افضلیت کا اعتقاد خواہ مخواہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی کچھ واقعی وجوہ ہوتی ہیں۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ عامی شخص کسی ایک امام کے بارے میں خصوصی اعتقاد رکھتا ہو، پھر بھی کسی معین امام کی تقلید نہ کرے، بلکہ جس امام کی چاہے تقلید کر لیا کرے ــــــ تقلید کی یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے زیر بحث بھی نہیں ہے، کیونکہ یہ قسم برائے نام تقلید امام ہے، درحقیقت خواہش نفس کی پیروی ہے، معترض کا اعتراض تقلید کی اس قسم پر اس صورت میں وارد ہوتا ہے جبکہ اس کو کوئی جائز کہے مگر جب یہ جائز ہی نہیں تو اس پر اعتراض کرنا بھی فضول ہے ۱۲

اور عند البعض مستحب واولیٰ ہے۔

اور تیسری صورت: یعنی جس شخص کو قوتِ اجتہادیہ اور ترجیح مذاہب ونصوص کی لیاقت نہ ہو، وہ شخص باوجودیکہ کسی شخصِ خاص کو اپنے اعتقاد اور سمجھ کے موافق اوروں سے فائق جانتا ہے، پھر بھی جس مسئلہ میں جس امام کی چاہے تقلید کرلیا کرے ـــــــ اس کو ہم اس زمانہ میں تقلیدِ ائمہ نہیں کہتے ہیں، بلکہ وہ شخص متبع ہوائے نفسانی ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص بلا رُجحانِ اعتقاد، وبدون لیاقتِ ترجیح، جو کسی مسئلہ میں کسی کے مذہب کو، اور کسی مسئلہ میں کسی مذہب کو، بلکہ ایک مسئلہ میں بھی کسی کو، کبھی کسی کو اختیار کرے گا، وہاں سوائے ہوائے نفسانی کے اور کون مُرَجِّح ہے؟!

سو جب ہمارے نزدیک یہ تیسری قسم ـــــــ جو برائے نام تقلیدِ ائمہ ہے، اور در اصل اتباعِ ہوائے نفسانی ـــــــ ٹھیک ہی نہیں، تو پھر رئیس المجتہدین کا ہمارے مقابلہ میں مثلاً یہ استدلال پیش کرنا کہ:

> "جس کو قرآن یاد ہو، اور پھر بعض کو نماز کے لئے اس طرح خاص کرے کہ اس کے سوا اور کے پڑھنے کو جائز ہی نہ سمجھے، تو وہ شخص مرتکب امرِ ممنوع کا ہوگا"

بالکل بے سود ہے، یہ استدلال تو اس کے مقابلہ میں پیش کرنا چاہئے کہ جو تقلید کی قسمِ ثالث کو ٹھیک بتلاتا ہو، اور باوجود اس کے پھر تقلیدِ شخصی کو فی نفسہ واجب وضروری کہتا ہو، اور اس کا خلاف کرنا حرام وممنوع سمجھتا ہو۔

اور تقلیدِ شخصی بمعنی الثانی کو اس استدلال سے باطل کرنا انکارِ بداہت ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص تقلیدِ شخصی بمعنی الثانی کو واجب کہے گا، تو اس کے مقابلہ میں اس استدلال کو پیش کرنا کیا نافع ہوگا؟

یہ استدلال تو جب جاری ہوسکتا ہے کہ جس وقت دونوں جانبوں کو مباح ومساوی سمجھا جاوے، اور پھر ایک جانب کو ضروری، اور دوسری جانب کو ممنوع کہا جائے، سو درصورتِ تسلیمِ وجوبِ جانبِ واحد تساوی کجا؟

اور جو کوئی تقلیدِ شخصی کی دوسری قسم کو اولیٰ ومستحب کہے گا، جیسا کہ بعض کی رائے ہے، تو اس کے مقابلہ میں بھی یہ جواب[1] مفید نہ ہوگا، گو بظاہر مفید معلوم ہو، چنانچہ مجتہد بے نظیر مولانا نذیر حسین

---

[1] یہ جواب یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب کا استدلال اس صورت میں بھی مفید نہ ہوگا۔ اگرچہ بظاہر مفید معلوم ہوتا ہے ۱۲

صاحب بھی یہی سمجھ گئے ہیں، یہی وجہ ہے جو مجتہد العصر اس کی تائید کے لئے عبارت بطورِ سند پیش کرتے ہیں :

إنّ مَنْ أصَرَّ عَلٰى أمْرٍ مندوبٍ وَجَعَلَهٗ عَزْمًا، ولَمْ يَعْمَلْ بالرخصةِ فقد اصاب منه الشيطانُ من الاضلال، فكيفَ مَنْ أصَرَّ على بدعةٍ او مُنْكَرٍ؟ انتہی (مرقات صـ۳۵۳ ج۲)	(جو شخص کسی مستحب چیز پر اصرار کرے، اور اس کو ضروری سمجھے، اور رخصت پر عمل نہ کرے، تو اس پر یقیناً شیطان نے گمراہی کی ڈوری ڈال دی، چہ جائیکہ کوئی شخص بدعت یا ناجائز کام کو ہمیشہ کرے)

اس عبارت سے بظاہر یہ دھوکا ہوتا ہے کہ جب امرِ مباح پر اصرار کرنا مذموم ہوا تو تقلید شخصی کے التزام میں بھی جو کہ امرِ مباح ہے ممانعت ہونی چاہئے۔

سو جواب اس شبہ کا ان علماء کے مشرب کے موافق جو کہ درصورتِ اعتقادِ ترجیح جانبِ واحد اس پر عمل کرنا واجب فرماتے ہیں، ظاہر ہے، کما مَرَّ ـــــــ اور بپاسِ خاطر مجتہد صاحب ہم صورتِ مذکورہ میں تقلید شخصی کو مُباح کہیں، چنانچہ بعض کی رائے ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صورتِ مذکورہ میں تقلید شخصی کے مُباح کہنے کے تو یہ معنیٰ ہیں کہ مقلِّد کو اختیار ہے کہ ائمہ میں سے جس کی چاہے ایک کی تقلید کر لے، اس سے یہ کب نکلتا ہے کہ زمانۂ واحد میں بعض مسائل میں ایک کی، اور بعض میں کسی اور کی تقلید کر لیا کرے۔

بالجملہ معترض کو تقلید کی قسمِ ثانی میں حسبِ رائے ان علماء کے جو قسمِ ثانی کی اباحت کے قائل ہوتے ہیں، اور قسمِ ثالث میں تمیز نہیں ہوئی، اور بوجہ اس امر کے کہ دونوں صورتوں میں تقلیدِ شخصی مُباح کہی جاتی ہے، ان دونوں قسموں کو ایک ہی سمجھ لیا ہے، حالانکہ ان دونوں صورتوں میں فرقِ بیّن ہے، کیونکہ جو علماء تقلیدِ شخصی کی قسمِ ثانی کو مباح فرماتے ہیں، اس کی اباحت کے تو یہ معنیٰ ہیں کہ ائمہ میں سے جس ایک کی چاہے تقلید کر لے، اور قسمِ ثالث کے مباح ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ ایک زمانہ میں ائمۂ متعددہ کی تقلید بھی روا ہے، یعنی پہلی صورت میں گو تقلید ہر ایک امام کی مباح تھی، اور صورتِ ثانیہ میں بھی مباح ہے، مگر یہ فرق ہے کہ وہاں تو ہر واحد کی تقلید علیٰ سبیل البدلیت مراد ہے، اور یہاں علیٰ وجہ الاجتماع، اور ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے کہ امور متعددہ کا وصفِ واحد میں علیٰ وجہ الاجتماع اکٹھا ہونا، اور علیٰ سبیل البدلیت مجتمع ہونا[1] ازحد متفاوت

---

[1] جیسے دس ایسے آدمی جن میں سے ہر شخص امام بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، باجماعت نماز ادا کریں تو علیٰ سبیل البدلیت تو ہر ایک امام بن سکتا ہے، مگر علیٰ وجہ الاجتماع یعنی سب کے ایک ساتھ امام بننے کی کوئی صورت نہیں ہے ۱۲

ہے، ایک کی تسلیم سے دوسرے کی تسلیم لازم نہیں آتی۔

تو اب جو مولوی نذیر حسین صاحب نے یہ دو۲ صورتیں بزعمِ خود ابطالِ تقلیدِ شخصی کے لئے بیان فرمائی ہیں، تو ہم آپ سے عرض کرتے ہیں کہ مجتہد صاحب! کون سی تقلیدِ شخصی پر اعتراض کرنا منظور ہے اگر قسمِ ثالث کو باطل فرماتے ہیں، اور یہ مطلب ہے کہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ کو ——— لیاقتِ ترجیح نصوص و مذاہب رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو ——— ہر حال میں زمانۂ واحد میں ائمۂ مختلفہ کی تقلید مُباح ہے اور جب سب کی تقلید زمانۂ واحد میں مُباح ہوئی، تو پھر تعیینِ شخص کرنا، اور جانبِ مخالف کو باوجود اباحت ممنوع سمجھنا ممنوع ہے، ——— تو اس صورت میں تو مقدمۂ اولیٰ غیر مسلَّم، کیونکہ حسبِ معروضۂ احقر یہ تقلید کی قسمِ ثالث ہے، اور ابھی عرض کر آیا ہوں کہ اس قسم کی اباحت غیر مسلَّم ہے، یہ استدلال ان کے روبرو پیش کرنا چاہئے جو قسمِ ثالث کو مباح کہیں، اور پھر تقلیدِ شخصی کو واجب سمجھیں۔

اور اگر استدلال سے قسمِ ثانی مرقومۂ احقر کو رد کرنا منظور ہے، تو اس خیال کو دل سے دور رکھئے، ابھی مفصّل طور پر عرض کر آیا ہوں کہ قسمِ ثانی کی دونوں صورتوں میں سے ایک صورت بھی آپ کے اس استدلال سے باطل نہیں ہوتی، صورتِ اول یعنی جب قسمِ ثانی واجب مانی جائے تو سب ہی جانتے ہیں کہ اس استدلال سے کچھ کام نہیں نکلتا، ہاں صورتِ ثانی یعنی درصورتِ تسلیمِ اباحت البتہ شبہ ہو سکتا تھا، مگر اس کا حال بھی اوپر عرض کر آیا ہوں۔

سو اب ذرا انصاف فرمائیے! کہ رئیس المجتہدین کے اس استدلال سے جو کہ آپ بطور تمسّک و ثبوتِ مطلوب ہمارے مقابلہ میں پیش کرتے ہیں، آپ کو کیا نفع ہوا؟ جو تقلیدِ شخصی اس سے باطل ہوتی ہے، اس کے ہم قائل ہی نہیں، بلکہ وہ درحقیقت تقلیدِ شخصی ہی نہیں ——— یعنی قسمِ ثالث ——— اس کو تو تقلیدِ اشخاص فی زمانٍ واحد کہنا چاہئے، سو چشمِ ما روشن دلِ ما شاد! اس کا بطلان تو ہمارا عین مطلوب ہے، اگر مضر ہوگی تو آپ ہی کو مضر ہوگی، کیونکہ قسمِ ثالث تقلید پر آپ حضرات کا عملدرآمد ہے ؎

گالی سے کون خوش ہو؟ مگر حسنِ اتفاق! جو ان کی آرزو تھی مرا مدّعا ہوا!

اور جس تقلید کے ہم مدعی ہیں وہ اس دلیل سے باطل نہیں ہوتی، بلکہ ان دلائلِ رئیس المجتہدین کو اس تقلید سے کچھ علاقہ بھی نہیں۔

اونٹ کا ناچ

مجتہد صاحب! اگر برا نہ مانو تو یہ عرض ہے کہ آپ اور آپ کے قبلہ ارشاد، بلکہ آپ کے تمام ہم مشربوں کی تحریر سے ثبوتِ بطلانِ تقلیدِ شخصی متنازعہ فیہا ہرگز نہیں ہوتا، بلکہ جب آپ کی تحریریں دیکھنے کا اتفاق ہوتا ہے تو عجب رقص[1] الجمل کا تماشا نظر آتا ہے، کبھی تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ حضرات تقلیدِ شخصی، بلکہ مطلق تقلید کو ہر حال میں ممنوع اور حرام سمجھتے ہیں، کبھی مفہوم ہوتا ہے کہ نہیں جائز تو ہے، مگر اس طور پر کہ اور ائمہ کو بھی قابلِ تقلید سمجھیں، گو عمل ایک ہی کی تقلید پر ہو۔

دیکھئے! تقلیدِ شخصی کا ہر صورت میں ممتنع ہونا تو آپ کے اقوالِ کثیرہ سے صراحۃً نکلتا ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ حضرات وہ آیات جو تقلیدِ کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں، جمیع مقلّدین کی شان میں تحریر فرماتے ہو، سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ جب تقلیدِ ائمہ بزعم جناب ہم رنگ تقلیدِ کفار ہوئی، تو پھر اس کے جواز کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ اور آیاتِ قرآنی مثل اِتَّخَذُوْٓا[2] اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وغیرہ کا جو آپ حضراتِ اذکیا نے مطلب سمجھا ہے، وہ اگر ٹھیک ہو تو پھر مطلق تقلیدِ ائمہ باطل ہونی چاہئے، کیونکہ خدا اور رسول کے مقابلہ میں خواہ کوئی ایک کی تقلید کرے، یا ہزار کی، اس کے بطلان میں کس کو کلام ہے؟

اور سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کے بعض کلام سے جو "ثبوت الحق الحقیق" میں مذکور ہے، اور نیز بعض ان کلمات سے بھی جو آپ نے یہاں نقل فرمائے ہیں، یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حضراتِ ائمہ اربعہ میں سے امام واحد کی تقلید جمیع مسائل میں کرنی فی نفسہ تو جائز، مگر اوروں کی تقلید کو بالکل ممنوع سمجھنا، یہ باطل ہے، چنانچہ سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کی ان دونوں مثالوں سے جو آپ نے یہاں نقل فرمائی ہیں، اور ہم بھی ابھی ان کی کیفیت بیان کر چکے ہیں، یہ امر اظہر من الشمس معلوم ہوتا ہے۔

سو اول تو یہ امر عجب ہے کہ آپ صاحب کبھی کچھ فرماتے ہو، کبھی کچھ، دوسرے ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ جس حالت میں آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ امامِ معیّن کی تقلید بھی جمیع مسائل میں مُباح ہے، فقط آپ یہ فرماتے ہیں کہ اوروں کی تقلید کو بھی ممنوع نہ سمجھے، تو اب آپ میں اور ہم میں فرق ہی کیا رہ گیا؟!

---

[1] یعنی نہایت بھونڈا تماشا ۱۲ [2] انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا کر رکھا ہے (توبہ آیۃ ۳۱) ۱۲

ضرورۃً دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا

آپ کو کیا معلوم کہ ہم تقلید دوسرے امام کی ہر حال میں ہر کسی کے حق میں ہر مسئلہ میں ناجائز سمجھتے ہیں ؟

اقوالِ حنفیہ کتبِ فقہ میں ملاحظہ فرمائیے کہ بہت سی جگہ اس کو جائز سمجھتے ہیں، اگر اس امر کو دراصل ممنوع سمجھتے تو پھر اجازت کے کیا معنیٰ ؟ ! ——— ہاں یہ بات بے شک ہم کہتے ہیں کہ عوام کو یعنی جن کو لیاقتِ فہمِ نصوص وسلیقۂ ترجیح پورا پورا نہ ہو، اس زمانہ میں ان کو علی العموم یہ اجازت دے دینی کہ جس مسئلہ میں جس امام کی جب چاہیں تقلید کر لیا کریں، خلافِ عقل وخلافِ اقوالِ علماءِ دین ہے، اس کا خوف ہے کہ وہ لوگ کہیں مصداق مَنِ[1] اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوَاهُ، اور[2] اِتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسًا جُهَّالًا فَسُئِلُوْا فَاَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوْا وَاَضَلُّوْا کے نہ ہو جائیں، اور تابعِ ہوائے متبوع نہ کہلائیں جس کی برائی احادیث[3] میں مذکور ہے، کیسا غضب ہے ! کہ آج کل کے اکثر نام کے عامل بالحدیث، اتباعِ امام کو حرام فرماویں، اور اتباعِ ہوائے نفسانی کو عین سعادت تصور فرماویں۔ ع

این خیال است و محال است وجنون[4] !

جب آپنے اس امر کو تسلیم کر لیا کہ اگر کوئی امامِ واحد کی جمیع مسائل میں تقلید کرے، تو کچھ حرج نہیں، تو آپ کو بشرطِ انصاف یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جو کوئی امامِ معیّن کی تقلید کرے گا، وہ ہرگز نفسِ تقلید کی وجہ سے مُلام ومطعون نہیں ہو سکتا، ہاں بمقتضائے جہالت اگر ائمہ دین کی اتباع کو حرام کہنے لگے (چنانچہ آج کل آپ حضرات میں یہ امر شائع ہو رہا ہے) تو بے شک وہ شخص مرتکبِ ممنوع کہلائے گا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب

باقی یہ شبہ کہ مُباح کی ایک جانب کو معمول بہ ٹھیرانا، اور جانبِ آخر کو بالکل متروک کر دینا کیونکر جائز ہوگا ؟

---

[1] جس نے اپنا خدا اپنی خواہش نفسانی کو بنا رکھا ہے (یعنی جو جی میں آتا ہے علماً وعملاً اس کا اتباع کرتا ہے) الجاثیہ

[2] لوگ جاہلوں کو سردار بنائیں گے، ان سے سوالات کئے جائیں گے، تو وہ بغیر علم کے فتوے دیں گے، سو وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے، (مشکوٰۃ شریف ص۳۳ کتاب العلم، فصل اول) ۱۲

[3] حدیث شریف میں ہے: إِذَا رَأَيْتَ شُحًّا مُطَاعًا، وَهَوًى مُتَّبَعًا الخ (مشکوٰۃ شریف ص۴۳۶ باب الامر بالمعروف، فصل ثانی) ۱۲ [4] یہ خیال خام ہے اور ناممکن ہے اور پاگل پن !

سو اول تو اس کا جواب پہلے عرض کر آیا ہوں کہ گو ہر ایک امام کی تقلید فی نفسہ مباح ہے، مگر جب ایک کو اختیار کر چکا، تو اب دوسروں کی تقلید کو لازم کرنا، بالخصوص زمانۂ واحد میں، ہرگز نہ چاہیے۔

علاوہ ازیں اگر آپ کی خاطر سے ہم ایک زمانہ میں بھی سب کو مُباح مان لیں، تو جب بھی تخصیص و ترجیح کی بہت سی صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ آپ کو بھی بشرطِ انصاف ماننا پڑے گا، مثلاً:

(۱) باعثِ ترجیح کبھی یہ امر بھی ہوتا ہے کہ گو شئ واحد کی دونوں جانب زمانۂ واحد میں مُساوی فی الرتبہ ہوں، مگر بوجہِ سہولت اگر کوئی ایک جانب کو اختیار کر لے، اور اس پر عمل دائمی کرے، اور جانبِ آخر کو بالکل ترک کر دے، مگر اعتقاداً جائز سمجھتا ہے تو اس میں کیا خرابی ہے؟!

بلکہ اگر بوجہ سہولت جانبِ مرجوح کو بھی اختیار کرے اور دوسرے کو ترک، تو جب بھی کسی طرح مرتکبِ امرِ ممنوع نہیں ہو سکتا، دیکھئے! عباداتِ نفلیہ ـــــ مثل صلوٰۃ وصوم وحج وصدقہ ـــــ کی بہت صورتیں ایسی ہیں کہ مباح ہونا مسلّم، بلکہ بوجہ ارشاد وفعلِ رسولِ اکرمؐ بعض کی اَوْلَوِیَّت وَمسنونِیَّت بالاتفاق ثابت، باوجود اس کے اگر کوئی شخص ان میں سے بعض صُوَر پر بوجہ دقت یا بوجہ آخر عمل نہ کرے تو بالاتفاق اس پر کوئی جائے طعن نہیں! ـــــ سو اسی قاعدہ کے موافق اگر کوئی ہمارے ملک میں مثلاً امام اعظمؒ کی تقلید اس وجہ سے کرے، کہ اس کا حصول وعلم بوجہ رواج وشہرت سہل ہے، تو اس کے اوپر کیا الزام ہو سکتا ہے؟

(۲) یا کوئی مثلاً یہاں اس وجہ سے تقلیدِ امامِ اعظم کو اوروں کی تقلید پر ترجیح دیتا ہے کہ چونکہ اس ملک میں یہ لوگ خواص وعوام بکثرت ہیں، ان کے خلاف کرنے میں صورتِ اختلاف ظاہر ہوتی ہے، اور اس اختلافِ باہمی سے جو خرابیاں عائد ہوتی ہیں، آپ خوب جانتے ہیں، عیاں راچہ بیاں؟! خدا معلوم کتنے مسلمانوں کو آپ نے کافر کہا ہوگا! اور کتنوں نے آپ کی تکفیر وتفسیق کی ہوگی! سو بھلا ایسے امر کی وجہ سے کہ جس کو آپ بھی مباح فرماتے ہیں، اتنی بڑی خرابی کو کہ جس کے بارے میں کیا کیا کچھ وعید شارع نے فرمائی ہے، اپنے سر دھرنا کب مناسب ہے؟

(۳) یہ سب قصہ تو جب ہے کہ جب کوئی جمیع حضراتِ ائمہ کی شان میں تساوی کا معتقد ہو، اور جب کسی کو بہ نسبت اوروں کے اعلیٰ اور افضل سمجھتا ہو تو پھر تو تقلید اس

امام خاص کی عند البعض واجب ہے، اور اگر موافق رائے دیگر علماء کے مستحب ہی کہا جاوے، تو پھر بھی اگر کسی بے چارے نے امرِ مستحب اور اولیٰ پر بوجہ احتیاطِ دین عمل دائمی کر لیا، تو اس نے کیا قصور کیا؟

امورِ دینی میں احتیاط مستحسن ہے

امورِ دینی میں احتیاط سب جانتے ہیں کہ کیسا امر ہے؟ امورِ عظام تو درکنار رہے، دیکھئے! بہ نسبت وَلَدِ وَلِیْدَۃِ زَمْعَۃَ[1] کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو امرِ وَ اُحْتَجِبِیْ مِنْہُ یَاسَوْدَۃُ[2]! فرمایا، اور اسی ارشاد کی وجہ سے حضرت سودہ رضؓ مدت العمر اس لڑکے کے روبرو نہ آئیں، حالانکہ ارشادِ نبوی کا مَبْنیٰ فقط احتیاط پر تھا، چنانچہ ناظرانِ حدیث خوب واقف ہیں۔

مستحسن پر غیر مستحسن کی ترجیح

بنظرِ مزید توضیح یہ امر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ شرع میں یہ امر کثیر الوقوع ہے کہ بعض چیزیں اصل سے مُباح بلکہ مستحسن ہوتی ہیں، مگر بوجہ بعض امورِ خارجیہ، امرِ غیر مستحسن کو ترجیح دینی مستحسن ہو جاتی ہے، اور اس وقت میں بھی جانبِ مستحسن ہی کو ترجیح دینا، ان کا کام ہے جو عقلِ دوربین نہیں رکھتے، اور حدیث میں اس قسم کے امور بکثرت ملیں گے،

(۱) دیکھئے! احادیثِ صحیحہ میں یہ امر موجود ہے کہ بوقت نزولِ قرآن مجید، جناب رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے جنابِ باری میں مکرر سکرر عرض معروض کر کے قرآن مجید کے ساتھ حروفِ مشہورہ پر پڑھنے کی اجازت لی، اور حضرت عثمان رضؓ کے زمانہ خلافت میں ——— حسب رائے اور استحسانِ جماعتِ صحابہ بوجہ ظہور و انتشارِ اسلام و قرآن فی بلاد العجم ——— اس توسّع کو ——— کہ جس کو خاتم النبیین نے باصرار و دعائے مکررہ بوجہِ مصلحتِ امت جنابِ باری سے حاصل کیا تھا، اور جن حروف کی شان میں حضرت رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فَکُلٌّ حَرْفٍ شَافٍ کَافٍ فرمایا تھا ——— موقوف کر دیا، اور حضراتِ صحابہ نے اس توسّع کے عوض اس زمانہ کے مناسبِ حال سمجھ بوجھ کر قراءتِ قرآن کو منحصر فی حرفٍ واحد فرما دیا

---

[1] وَلَدٌ: لڑکا، وَلِیْدَۃٌ: باندی، زَمْعَۃُ: حضرت سودہ کے والد کا نام ۱۲

[2] ترجمہ: اے سودہؓ! اس سے پردہ کرو (بخاری شریف ص ۲۷۶ ج ۱، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبّہات ۱۲

______ رئیس المجتہدین تو شاید حضرات صحابہ پر بھی یہی طعن کریں کہ سب صُوَرِ مُباحہ کو ترک کر کے منحصر فی صورۃٍ واحدۃٍ کیوں کیا؟

(۲) اور سنئے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آپؐ کا جی چاہتا تھا کہ بنائے کعبہ کو گرا کر بنائے ابراہیمی کے مطابق تیار فرماویں، مگر بعض مسلمانوں کے انکار اور دین سے پھر جانے کے خوف کی وجہ سے آپؐ رُک گئے، چنانچہ الفاظِ حدیث اس پر شاہد ہیں، باوجودیکہ آپؐ اس امر کو مستحسن سمجھتے تھے، مگر فقط بدیں خیال کہ یہ امر کوئی مقصود فی الدین نہیں، اور اس کے نفع کے مقابلہ میں بڑے نقصان کا اندیشہ ہے، اس لئے اس امر کو گو عمدہ تھا، ترک فرمایا۔

(۳) علاوہ ازیں حدیثوں سے زمانۂ نبوی میں عورتوں کا نماز کے لئے مساجد میں جانا ثابت ہوتا ہے، اور یہ امر ثبوتِ اباحتِ امرِ مذکور کے لئے دلیلِ کافی ہے، پھر دیکھئے! باوجود اس کے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے عورتوں کو مساجد میں جانے سے منع فرمایا، اور عوراتِ مسلمین اس امر کی شکایت جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں لے گئیں، اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں باوجودیکہ ہم مسجد میں چلی آیا کرتی تھیں، مگر اب ہم کو مساجد میں جانے سے روکا جاتا ہے، تو حضرت عائشہ رضہ نے بھی یہی فرمایا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورات کے اس حال کو ملاحظہ فرماتے، تو بے شک مساجد میں آنے جانے سے منع فرما دیتے۔

اس کے سوا اور بہت سے امور خاص حدیث میں اس قسم کے ملتے ہیں، اب ذرا انصاف فرمائیں کہ جب بوجہ اصلاحِ ناس اور انتظام شریعت، امورِ مستحسنہ کو ترک کرنا، اور غیر مستحسنہ کو معمول بہا ٹھیرانا ضروری ہوا، تو اگر ان امور میں کہ جن کی ہر دو جانب دراصل مباح ہیں، بوجہ مصالح ایک جانب کو کوئی معمول بہا ٹھیرا لے، تو عین اتباعِ عقل و نقل معلوم ہوتا ہے، اس پر لے دے کرنا اہلِ عقل کا کام نہیں۔

خلاصۂ بحث

نظر بریں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ گو تقلید فی نفسہ کوئی امر مقصود فی الدین اور ضروری نہ ہو، مگر بوجہ امورِ خارجیہ ______ مثل انتظام دین و مصلحتِ عام و شیوعِ جہل و غلبۂ ہوائے نفسانی ______ تو بے شک ضروری معلوم ہوتی ہے، اور اس وجہ سے اگر واجب لغیرہ کہئے تو مناسب ہے، اور اگر آپ انصاف فرماویں گے تو میری عرض کی تصدیق کرو گے، اہلِ فہم تو میری اس عرض کو ان شاء اللہ قبول ہی فرماویں گے، ہاں اکثر

حضرات سے کچھ بعید نہیں جو خواہ مخواہ اُلجھنے کو تیار رہوں، اس لئے ہم بھی چار و ناچار مجتہد محمد احسن صاحب کے ڈھنگ کو اختیار کرتے ہیں، اور ان مصنفین کے کلام سے —— کہ جن کے کلام کو بے سوچے سمجھے مجتہد صاحب اور ان کے قبلۂ ارشاد اپنے ثبوتِ مدّعا کے لئے تحریر فرماتے ہیں —— ایک دو سند اپنے مدّعا کی تائید کے لئے پیش کرتے ہیں، کبھی مجتہد صاحب یوں نہ فرمانے لگیں کہ جیسے ہم نے اپنے دعوے کی تائید میں اقوالِ علماء نقل کئے تھے، اوروں کو بھی اسی طرح اپنے دعوے کی تائید کے لئے اقوالِ سلف پیش کرنا چاہیے، مگر نقل اقوال سے پہلے بوجہ اندیشۂ غلط فہمیٔ حضراتِ غیر مقلدین اپنے دعوے کو پھر بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

مجتہد صاحب! تقلید ہمارے نزدیک بجمیع اقسامہٖ نہ حرام نہ ضروری نہ مُباح، بلکہ بعض صورتیں ممنوع ہیں، تو بعض ضروری، بعض مکروہ ہیں تو بعض اولیٰ و اَنسب —— مگر یہاں ہم فقط دو صورتوں کو جن کو ہم اس زمانہ میں ممنوع و ضروری سمجھتے ہیں بیان کرتے ہیں، اوروں سے نہ کچھ ہم کو بحث، نہ ان کا بیان کرنا ضروری، سو ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ:

”اس زمانہ میں عوام کو —— یعنی جو لوگ حسبِ اصطلاح و تعریفِ علماء و فقہاء نہ مجتہدین میں شمار کئے جاتے ہیں، نہ مُرجحین میں داخل ہو سکتے ہیں —— علی الخصوص جبکہ وہ کسی مذہب کے پابند بھی ہو چکے ہوں تقلیدِ شخصی ضروری ہے، ائمہ مجتہدین میں سے جس کی چاہیں ایک کی تقلید کر لیں، گو قابلِ تقلید و اتباع اور بھی سمجھے جاتے ہیں، ہاں بوقتِ ضرورت کسی مسئلۂ خاص میں اور ائمہ کی تقلید بھی مُباح ہے، کما ھو مبسوط فی کتب الفقہ، مگر یہ تقلیدِ شخصی کے مُنافی نہیں —— اور یہ تقلید ممنوع ہے کہ اس زمانہ میں ہر ایک عام و خاص کو اباحتِ مطلقہ و مطلق العنانی دی جائے کہ ہر مسئلہ میں جب چاہے جس کی چاہے تقلید کر لیا کرے“

مؤیدِ مدّعا حوالجات اور اس کے مؤید اقوال علمائے متقدمین و متاخرین حنفیہ و شافعیہ وغیرہ بکثرت ملیں گے، بلکہ علمائے متاخرین میں سے تو اس کا خلاف شاید ایک ہی دو نے کیا ہو تو کیا ہو۔

(۱) دیکھئے! شارح[1] سفر السعادۃ مذاہبِ اربعہ کے حال میں فرماتے ہیں:

---

[1] شارح یعنی حضرت شیخ محدّث عبد الحق دہلوی قدّس سرّہ (ولادت ۹۵۸ھ وفات ۱۰۵۲ھ) اور سفر السعادۃ جس کا دوسرا نام صراطِ مستقیم بھی ہے، شیخ مجد الدین شیرازی فیروز آبادی شافعی صاحب قاموس رحمہ اللہ کی عربی تصنیف ہے شیخ محدث دہلوی نے فارسی میں اس کا ترجمہ اور شرح لکھی ہے جو شرح سفر السعادۃ کے نام سے مطبوع ہے ۱۲

بالجملہ مذاہبِ حق، وطُرقِ وصول، بمنزلِ مقصود، وابواب درآمدِ خانۂ دین، ایں چہاراست، وہرکہ راہے ازیں راہہائے، ودرے ازیں درہائے اختیار نمودہ، براہِ دیگر رفتن، ودرے دیگر گرفتن (خواہد) عبث ویاوہ باشد، وکارخانۂ عمل راازضبط وربط بیرون افگندن، وازراہِ مصلحت بیرون افتادن است، واگر قصدِ سلوکِ طریقِ ورع و احتیاط دارد، ہم ازمذہبِ واحدِ مختار، روایتے کہ دلیلش احسن واقویٰ، وفائدہ اش اعم واتم، واحتیاط دراں اکثر واوفر بود اختیار کند، وبراہِ رخصت ومساہلہ وحیلہ اندوزی نرود، ایں طریقۂ متاخرانست، وشک نیست کہ ایں طریقہ محکم تر ومضبوط تراست، انتہی (شرحِ سفرالسعادۃ ص۲۱ مطبوعہ نول کشور)

(ترجمہ: خلاصہ یہ ہے کہ برحق مذاہب، اور منزل مقصود تک پہنچنے کی راہیں، اور دین کی عمارت میں داخل ہونے کے دروازے یہ چار (مذاہب) ہیں، اور جس شخص نے ان چار راہوں میں سے کوئی ایک راہ، اور ان دروازوں میں سے کوئی ایک دروازہ اختیار کرلیا، پھر وہ کوئی اور راستہ اختیار کرنا چاہے، اور کوئی دوسرا دروازہ اپنانا چاہے تو وہ فضول اور بے ہودہ بات ہے، اور عمل کے کارخانے کا ضبط وربط درہم برہم کردینا ہے، اور مصلحت کی راہ سے ہٹ جانا ہے، اور اگر وہ شخص پرہیزگاری اور احتیاط کا راستہ اختیار کرنا چاہتا ہے تو اس کی صورت بھی یہی ہے کہ کسی ایک مذہب کی ـــــ جس کو اس نے پسند کرلیا ہے ـــــ وہ روایت اختیار کرے جس کی دلیل بہترین اور قوی تر ہو، اور جس کا فائدہ زیادہ عام وتام ہو، اور جس میں احتیاط زیادہ اور وافر ہو، اور رخصت، سہولت اور حیلہ سازی کی راہ اختیار نہ کرے، متاخرین علماء کی یہی رائے ہے، اور بے شک یہی مذہب زیادہ محکم اور مضبوط ہے۔)

اس کے کچھ بعد شارح مذکور پھر نقل فرماتے ہیں:

قولہ: ولیکن قراردادِ علماء، ومصلحتِ دیدِ ایشاں درآخرزماں، تعیین وتخصیصِ مذہب است، وضبط وربطِ کارِ دین ودنیا ہم دریں صورت بود، ازاوّل مخیّر است ہرکدام راکہ اختیار نماید صورت دارد، ولیکن بعد از اختیار یکے بجانبِ دیگرے رفتن بے توہّمِ سوءِ ظن وتفرّق وتشعّب دراعمال واحوال نخواہد بود، قراردادِ متاخرین علماء بریں است وھو المختار، وفیہ الخیر. انتہی بلفظہٖ (حوالہ سابق ص۲۳)

(ترجمہ: مگر علماء کا فیصلہ اور آخری زمانہ میں ان کی نگاہ میں مصلحت مذہب کی تعیین وتخصیص میں ہے، اور دین ودنیا کے کاموں کا ربط وضبط بھی اسی صورت میں ہے، شروع میں آدمی کو اختیار ہے جس مذہب

کو چاہے اپنا سکتا ہے، مگر کسی ایک کو اختیار کر لینے کے بعد دوسرے مذہب کی طرف جانا (کسی امام کے ساتھ) بدگمانی اور اعمال و احوال میں پراگندگی اور گروہ بندی کے بغیر ممکن نہیں ہے، علماء متاخرین کا فیصلہ یہی ہے اور یہی پسندیدہ راہ ہے، اور اسی میں خیر ہے)

اب ذرا مجتہد صاحب انصاف سے ملاحظہ فرماویں کہ یہ شارح سفر السعادۃ وہی شیخ عبد الحق محدث دہلوی ہیں، کہ جن کو رئیس المجتہدین نے قائلینِ عدمِ وجوبِ تقلیدِ شخصی کے ذیل میں اپنے رسالہ "ثبوت الحق الحقیق" میں شمار کیا ہے، سو دیکھئے! ان کا ارشاد کیا ہے؟ ہماری رائے کی تائید عبارتِ مذکور سے نکلتی ہے یا آپ کی؟ ہم تو فقط یہی کہتے تھے کہ زمانۂ واحد میں مذاہبِ مختلفہ کی تقلید کرنی اس زمانہ کے مناسبِ حال نہیں، شارح سفر السعادۃ نے تو ایک اور بھی صورت کی ممانعت کر دی، یعنی جب ایک مجتہد کی تقلید اپنے ذمہ کر لی، تو پھر ایک حاجی کو یہ اجازت نہیں کہ اول کی تقلید سے خارج ہو کر دوسرے امام کی تقلید کرنے لگے، اور اس امر کو حضرت شیخ مختار و معمول بہ عند المتاخرین فرماتے ہیں۔

② دوسری سند سنئے! امام طحطاوی یحیٰ بن سیف الدین کے حوالہ[1] سے نقل کرتے ہیں:

اِنَّ الواجبَ تقلیدُ واحدٍ لابعینہ، وانہ لا یجوزُ تقلیدُ مازاد علی الواحد، بحیثُ انہ یکون حنفیًّا وحنبلیًّا فی اٰنٍ واحدٍ، کما ھوالواقعُ الآنَ من بعض الناس، انتہیٰ۔

(لا علی التعیین کسی ایک کی تقلید واجب ہے، اور ایک سے زائد کی تقلید جائز نہیں، بایں طور کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں حنفی بھی ہو اور حنبلی بھی ہو، جیسا کہ آج کل کچھ لوگ کر رہے ہیں)

③ اور سنئے! امام ابنُ الہمام آخر "تحریر[2]" میں فرماتے ہیں:

لَایَرجِعُ المقلِّدُ فیما قلَّدَ فیہ اتفاقًا

(مقلِّد جس مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کر چکا (یعنی اس کی رائے پر عمل کر چکا) اس کے لئے رجوع کرنا باتفاقِ علماء جائز نہیں ہے)

④ ثم قال: وانّما اَطلنا فی ذٰلک لئلا یغترّ بعضُ الجہلۃ بما یقع فی الکُتُبِ من اِطلاقِ بعضِ العباراتِ الموھمۃِ خلافَ المراد، فیحمِلُھم علی تنقیصِ الائمۃِ

---

[1] یحیٰ بن سیف الدین سیرامی حنفی کی عبارت نقل کر کے علامہ طحطاوی نے ان کی ایک عبارت کے مفاد کے طور پر مذکورہ بات لکھی ہے دیکھئے طحطاوی علی الدر المختار صفحہ ۵ ج ۱

[2] دیکھئے تیسیر التحریر صفحہ ۲۵۳ ج ۴ التقریر والتحبیر صفحہ ۳۵ ج ۴ ۱۲

میں منکرینِ وجوبِ تقلیدِ شخصی میں گنوایا ہے، اور اسی پر اور حضرات کو قیاس فرمالیجئے، خوفِ طول جان کھائے جاتا ہے، ورنہ دل میں تو یہ آتا تھا کہ دو چار اور حضرات کے کلام بھی اپنی تائید کے لئے نقل کرتا، اور مثل حضرت شیخ محی الدین بن عربی اور امام غزالی وصاحبِ میزان الشعرانی وغیرہم کے کلام کو، جو دعوے احقر پر شاہد ہیں پیش کرتا، مگر جن کو فہم خداداد ہے، وہ ان شاء اللہ اتنی ہی بات میں مطلب صحیح نکالیں گے، اور آپ کی حالت کو رحم کی نظر سے ملاحظہ کریں گے۔

الفاظ میں اُلجھ رہے ہیں

اور ٹھیک یہ ہے کہ بخدا! ہم کو بھی آپ کی حالت پر بہت افسوس ورحم آتا ہے، آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ ردِّ تقلید میں تو خامہ فرسائی کرنے کو تیار ہو گئے، مگر آپ حضرات کی تحریروں سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب تک بہت موٹی موٹی باتوں کو بھی نہیں سمجھے، بلکہ الفاظ ہی میں اُلجھ رہے ہو، آپ کو تو یہ بھی خبر نہیں معلوم ہوتی کہ تقلید کی کتنی قسمیں ہیں؟ اور ان کا کیا حکم ہے؟ فقط آپ حضرات نے یہ مضمون سن کر، اور نیز بعض اکابر کی تصانیف میں دیکھ کر کہ تقلیدِ شخصی نہ چاہئے یا بُری ہے، یہ خیال جما رکھا ہے کہ تقلید کسی کو کسی حالت میں نہ چاہئے بلکہ آپ حضرات کی بعض تقاریر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ تقلیدِ شخصی ہو یا غیر شخصی ہرگز نہ چاہئے اور ظاہر احادیث کو اختیار کرنا چاہئے، خواہ اس شخص میں شرائطِ مقررۂ اجتہاد وتفقہ موجود ہوں یا نہ ہوں، چنانچہ دیباچۂ کتاب میں بھی آپ نے کسی قدر اس مضمون کو لکھا ہے، سو اگر آپ کا یہی مطلب ہے تو عنایت فرما کر اس کے دلائل سے مطلع فرمائیے، اور اگر یہ مطلب نہیں تو اور جو کچھ مطلب ہو بہت صاف طور سے مدلل تحریر کیجئے تاکہ یہ تو معلوم ہو کہ مجتہدین زمانۂ حال کس تقلید کو ممنوع فرماتے ہیں؟ کسی کو جائز بھی کہتے ہیں یا نہیں؟ آپ حضرات کے اقوال دربارۂ تقلید اس قدر متہافت ومتعارض ہیں کہ جس کا ٹھکانہ نہیں! بعض اقوال سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقلید ممنوع، بعض کے کلام سے صُورِ خاصہ کی ممانعت نکلتی ہے، بعض کے کلام سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ تقلیدِ شخصی فی نفسہ تو مُباح مگر بوجہ خصوصیت امرِ مُباح وترکِ جانبِ آخر قابلِ انکار ہے، چنانچہ مجتہد العصر کے کلام سے ہُویدا[1] ہے، تو آپ کو لازم ہے کہ ان صُور میں سے کوئی صورت متعین فرمائیے، اور اس پر کوئی دلیل پیش کیجئے، غرض جو ہو مدلل ارشاد ہو۔

---

[1] ہویدا: ظاہر، عیاں

نص کہاں چھپا رکھی ہے؟

اور ایک عرض یہ بھی ہے کہ آپ اور آپ کے ہم پیشہ بالخصوص فخر المجتہدین جناب مولوی محمد حسین صاحب اس امر کے مدعی ہیں کہ بطلانِ تقلید میں ہماری طرف سے نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالۃ موجود ہے، چنانچہ مجتہد صاحب موصوف نے ہمارے مقابلہ میں بھی یہ ارشاد فرمایا ہے کہ ان مسائلِ متنازعہ فیہا میں ہر ایک مسئلہ کے ثبوت کے لئے ہمارے پاس نص مشروط بشرط مذکورہ موجود ہے، سو اس دعوے کے موافق بطلانِ تقلید کے بارے میں بھی کوئی نص حسبِ شرائط مرقومہ ضرور لگا رکھی ہوگی، عنایت فرما کر اس کو ظاہر کر دیجئے، جناب مولانا مولوی نذیر حسین صاحب کی تقریر دل پذیر تو آپ نے تحریر فرمائی، مگر اس نص کا پتہ نہ آپ کے کلام میں، نہ مجتہد صاحب کے کلام میں!

اور اگر وہ نصوص یہی آیات کریمہ ہیں جو آپ نے نقل فرمائی ہیں، تو یہی ارشاد فرمائیے، مگر ذرا سوچ لیجئے کہ جس تقلید کے ہم مدعی نہیں اس پر اعتراض کرنا تو بالکل لغو ہے، ہاں جس تقلید کو ہم اس زمانہ کے اعتبار سے حق سمجھتے ہیں، اس کے بطلان کے لئے کوئی نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالۃ ہو تو بیان کیجئے، مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ یہ تو آپ نہ کریں گے، بلکہ اس کی جگہ اقوالِ فقہاء و محدثین بے سوچے سمجھے بہت کچھ نقل کر دوگے، سو سب جانتے ہیں کہ یہ تو مباحثہ نہیں، بلکہ بقول شخصے "بوجھ میں دابنا" ہوا۔

الحاصل: اول تو آپ کو یہ لازم ہے کہ حسبِ دعویٰ و وعدہ، بطلانِ تقلید متنازعہ فیہ کے لئے نص صریح قطعی الدلالۃ پیش کیجئے، اور اگر آپ سے یہ نہ ہو سکے، اور دعوئے مذکور سے آپ دست بردار ہو کر اپنے دعوے ردِّ تقلید کے ثبوت کے لئے اقوالِ فقہاء نقل فرمائیں، تو اس کا لحاظ ضرور رکھنا کہ وہ اقوال اوّل تو کن حضرات کے ہیں؟ عند الحنفیہ ضروری التسلیم ہیں یا نہیں؟

دوسرے یہ ہے کہ ان اقوال سے کون سی تقلید باطل ہوتی ہے؟ خدا کے لئے موٹی سی بات یہ تو ملاحظہ کر لیا کیجئے کہ جن حضرات کے کلام آپ ردِّ تقلید کے لئے پیش کرتے ہیں، اکثر انھیں حضرات کے کلام دوسری جگہ ثبوتِ تقلید پر دال ہیں، کَمَا مَرَّ اٰنِفًا، اس سے ہر ادنیٰ اعلیٰ سمجھ سکتا ہے کہ ہو نہ ہو وہ تقلید اور ہے اور یہ اور، مگر کیا کیجئے! مشکل تو یہ ہے کہ آپ حضرات کو "دوٗ اور دوٗ چار روٹی" ہی سوجھی ہیں، مقامِ حیرت ہے کہ جو حضرات اقوالِ مصنفین و عباراتِ کتبِ متداولہ میں ایسے سر کے بل گرتے ہیں، وہ حضرات دعوئے اجتہاد کس منہ

سے کرتے ہیں! جو نام کے عالم مطالب سلف کو ان کے محمل پر حمل کرنے سے عاجز ہیں، وہ نصوصِ قرآنی و احادیثِ نبوی ؐ میں کیا خاک تطبیق دیں گے! ؎

تو بر اوجِ فلک چہ دانی چیست؟! چوں ندانی کہ در سرائے تو کیست[1]

طُرفہ یہ ہے کہ مجتہدینِ زمانۂ حال، جن کے اقوال در بارۂ ردِّ تقلیدِ شخصی نقل فرماتے ہیں ان میں سے اکثروں کا مقلِّد بہ تقلیدِ شخصی ہونا اظہر من الشمس ہے ــــــــ باقی یہ امر روشن ہے اور پہلے اس کی طرف اشارہ بھی کر آیا ہوں کہ مسئلۂ خاص میں کسی وجہ سے خلاف کرنا، بالخصوص جن کو مرتبۂ تفقُّہ و سلیقۂ ترجیح بینَ المسائل ہو، تقلیدِ شخصی کے مخالف نہیں، الغرض آپ جو کچھ تحریر فرمائیں کلامِ احقر کو سمجھ کر تحریر فرمائیں، اپنے خیال کا اتباعِ محض نہ ہو۔

مولانا سیّد نذیر حسین صاحب دہلوی

کے

مقدّماتِ ستّہ کا جائزہ

اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کے مقدّمات کی طرف متوجہ ہونا اگرچہ غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، مگر چونکہ ہم پہلے وعدہ کر چکے ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالاجمال مقدّمۂ مذکورہ کی کیفیت عرض کی جائے، سنئے! قَالَ رَئِیْسُ الْمُجْتَهِدِیْنَ :

---

[1] اوج : بلندی ــــــــ ترجمہ: آپ کو کیا پتہ کہ آسمان کی بلندی پر کیا ہے؟! جب آپ کو بھی پتہ نہیں کہ آپ کے گھر میں کون ہے؟! ــــــــ شیخ سعدی ؒ نے یہ شعر اس حکایت کے بعد لکھا ہے کہ ایک نجومی اپنے گھر لوٹا تو بیوی کو ایک آشنا کے ساتھ بیٹھا ہوا پایا، سخت غصے ہوا گالیاں دیں، اور اس کے ساتھ لڑ پڑا، شور و غل ہوا، تو ایک دل والے نے کہا کہ تو بڑا نجومی بنتا ہے، آسمان کے اوپر کی لوگوں کو خبر دیتا ہے، مگر تجھے یہ تک پتہ نہیں کہ تیرے گھر میں کون ہے؟ گلستاں ص۱۲۳ باب چہارم ۱۲

مقدمۂ اولیٰ: جو شئ کہ واجب ہو اللہ تعالیٰ کے امر سے ترک کرنا اس کا حرام ہوتا ہے، چنانچہ "تلویح" میں کہا ہے: حاصلُ[1] ھذا الکلام اَنَّ وجوبَ الشئِ یَدُلُّ علیٰ حُرمَۃِ ترکِہٖ، وحرمۃُ الشئِ یدل علیٰ وجوبِ ترکِہٖ، وھذا ممّا لایُتَصَوَّرُ فیہ النِّزاعُ، انتہیٰ۔

اقول: صَدَقْتَ[2] وَبَرَرْتَ! بے شک یہ فرمانا مجتہد العصر کا ٹھیک ہے کہ جو چیز حکمِ شارع کے موجِب واجب ہوگی اس کا ترک کرنا ممنوع ہوگا، لیکن یہ یاد رہے کہ

(۱) وجوبِ شرعی کبھی تو بہ نسبت صورتِ واحدہ ثابت ہوتا ہے، اور بوجہ امرِ شارع اس خاص صورت کا ترک کرنا ممنوع ہو جاتا ہے۔

(۲) اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک شئ علی الاطلاق بحکمِ شارع واجب ہوتی ہے، اور صُوَرِ محتملہ مُباحہ میں سے کسی صورتِ خاص کی تعیین علی سبیل الوجوب نہیں کی جاتی، سو اس شئ کے ادا کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ شئِ مذکور کی جمیع صُور پر عمل کیا جائے، بلکہ صورتِ واحدہ پر عمل کرنے سے بھی وجوب سے سبک دوش ہو جائے گا۔

اول صورت کی مثالیں تو بکثرت موجود ہیں ——— ہاں قسمِ ثانی کی مثال مطلوب ہے تو سنئے! قراءتِ قرآن مطلقاً تو فرض و ضروری ہے، مگر ساتوں لغاتِ مُباحہ فی الشرع میں سے جس لغت کے موافق زمانۂ نبوی ؐ میں کوئی پڑھ لیتا تھا، سقوطِ فرض کے لئے وہی کافی سمجھا جاتا تھا، چنانچہ ارشادِ نبوی: "فَکُلٌّ حرفٍ شافٍ کافٍ" میرے مدّعا پر شاہدِ بیّن ہے، لفظِ شافٍ کافٍ سے بشرطِ فہم بداہۃً یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حروفِ سبعہ میں سے اگر کوئی مدت العمر حرفِ واحد ہی پر عمل کرے تو کافی ہے ——— اب اس سے کوئی ذکی یہ مطلب نکالنے لگے کہ جب ساتوں حرفوں پر پڑھنا مُباح ہوا، تو سب کے سب حروف مَا اٰتاکُمُ الرسول میں داخل ہوئے، پھر اب اگر کوئی بالخصوص قرآن شریف کو موافق لغتِ واحدہ کے پڑھے گا تو تارک ہوگا بعض مَا اٰتاکُمُ الرَّسُوْلُ کا، تو سوائے کم فہمی یا قلّتِ تدبّر یا مغالطہ دہی اور کیا کہا جائے؟!

---

[1] خلاصۂ کلام یہ ہے کہ کسی شئ کا واجب ہونا اس کے ترک کی حرمت پر دلالت کرتا ہے، اور کسی شئ کا حرام ہونا اس کے ترک کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، اور یہ ایسی بات ہے جس میں نزاع متصوّر نہیں ۱۲

[2] سچ کہا آپ نے اور نیکی کا کام کیا آپ نے ۱۲

بالجملہ جب شئ واجب علی الاطلاق کی صُوَرِ متعددہ میں سے ـــــــ باوجودیکہ سب اباحت میں مساوی فی الرتبہ ہیں ـــــــ ایک پر بالخصوص عمل کرنے سے ترک مَاۤ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ وخلافِ امرِ شارع لازم نہیں آتا، تو

(۳) جس حالت میں کہ کسی شئ واحد کی صُوَرِ متعددہ میں سے حق اور معمول بہ تو صورتِ واحد ہی ہے، مگر بوجہِ اختلافِ تحرّی وتحقیق کوئی کسی صورت کو حق کہتا ہے، کوئی کسی کو حق سمجھتا ہے، اور اپنی اپنی تحقیق وتحرّی کی وجہ سے کسی نے کسی صورت کو، کسی نے کسی صورت کو ان صُوَرِ متعددہ میں سے علی التعیین معمول بہ ٹھہرالیا، اور باقی صُوَر کو بوجہ رُجحانِ تحقیق وتحرّی ترک کردیا، تو یہ ترک تو بدرجۂ اولیٰ مُباح، بلکہ اولیٰ وضروری ہوگا۔

سو مسئلۂ تقلید میں یہی اخیر قسم پائی جاتی ہے، چنانچہ بدیہی ہے، اور اگر کوئی خواہ مخواہ قسمِ ثانی میں تقلید کو داخل کرنے لگے تو ہمارا جب بھی مدعا ثابت ہے، ہاں واجب کی قسمِ اول میں یہ تقلید ہرگز داخل نہیں ہوسکتی، تاکہ اس مقدمہ سے مجتہد العصر کا کچھ مدعا نکلے۔

مقدمۂ ثانیہ: ائمہ اربعہ کے مذاہب حق ہیں، اور مصداق ہیں مَاۤ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ اور مَاۤ اُنْزِلَ کے علی سبیل الدوران، اس لئے کہ حق عند اللہ ایک ہی ہے، اور یہ مقدمہ عند الجمہور مسلّم ہے، اور محتاج ایرادِ نقل کا نہیں۔

مقدمۂ ثالثہ: بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فَرعِ تحقیق ان کی ہے، کیونکہ انھوں نے ان احادیث کو احادیث قابلِ عمل نہیں سمجھا، بدعوئے نسخ یا بدعوئے ضُعف اور امثال اس کی کے، نہ یہ کہ حدیث کو قابلِ عمل کے سمجھ کر پھر اپنے اقوال کی پابندی سے حدیث نہیں مانتے تھے، حاشاہم اللہ! انتہیٰ۔

اقول: ان دونوں مقدموں کے جواب میں تو بے اختیار ہماری زبان پر یہ شعر آتا ہے ؎

ای آنکہ[۵] لاف میزنی ازدل کہ عاشق است
طوبیٰ لک! ار زبانِ تو بادل موافق است

مقدمۂ رابعہ: جو مقلدِ محض، کہ حدیث سے کچھ خبر نہیں رکھتا ہو، اگر حدیث کو قبول نہ کرے تو قبول نہ کرنا اس کا فَرعِ تحقیق کی، مثل ائمہ اربعہ کے نہ ہوگی، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا۔ انتہیٰ

---

[۵] اے وہ شخص جو ڈینگیں مارتا ہے کہ: "دل سے عاشق ہوں"، شاد باش! اگر تیری زبان دل کے ساتھ موافق ہے ۱۲

اقول : شعر ؎

برگشتہ[1] بخت جذبۂ دل تم کو آفریں
آکر وہ پھر گیا مرے بیت الحزن کے پاس

افسوس! ہم تو مقدمۂ ثانیہ وثالثہ کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے تھے، اور بداہۃً سمجھے تھے کہ ان مقدموں کے بعد جو مدّعا نکلے گا، ہمارا مثبت مدّعا ہوگا، مگر رئیس المجتہدین تو ہمارے مطلب تلک پہنچ کر دفعۃً ایسے پلٹے کہ خدا کی پناہ! ہم کو کیا خبر تھی کہ اس زمانہ کے مجتہدین بداہت کا بھی خلاف کیا کرتے ہیں! اور نتیجے کا خلافِ مقدمات، اور فرع کا خلافِ اصل ہونا بھی ان کے یہاں درست ہے، اور کبھی کچھ کہہ دینا، اور کبھی کچھ لکھ دینا بھی ان کے یہاں صفتِ رجوع میں داخل ہے، خیر! اس کو تو بعد میں عرض کروں گا۔

دعویٰ بلا دلیل

اول تو ہماری عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین نے باوجودیکہ مدّعی ہیں، مگر اپنے اس دعوئے مذکور پر کوئی دلیل کیوں نہیں پیش کی؟ حالانکہ مقدماتِ مذکورہ میں مقدمۂ رابعہ ہی اصل مطلوبِ مجتہد صاحب ہے، اور مقدمات تو فقط تابع ہیں، یعنی خلاف اور مثلاً اختلاف اگر تھا تو یہی مقدمہ تھا، پھر اس کو یوں مہمل[2] چھوڑ جانا، اور دیگر مقدمات کی باوجودیکہ وہ غیر مقصود ہیں، اور اکثر مسلّم اور بدیہی ہیں، دلیل اقوالِ سلف سے پیش کرنا بہت ہی عجیب بات ہے، مگر شاید اپنے قول کی تائید کے لئے مجتہدینِ زمانۂ حال کے یہاں اس قسم کے امور کا مرتکب ہونا مستحسن ہو، مثلاً مقدمۂ اولیٰ ہی کو ملاحظہ فرمائیے کہ اس کی بداہت وضرورت باوجودیکہ خود رئیس المجتہدین "تلویح" کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں، مگر پھر بھی اور کچھ نہیں تو "تلویح" کی ہی عبارت اس کے ثبوت کے لئے نقل کر دی، گو اس کا مطلب بھی نہیں سمجھے، جو چاہے کلام احقر کو جو مقدمۂ اولیٰ کے ذیل میں گذر چکا ہے دیکھ لے۔

نظر بریں تو یوں مناسب ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمۂ رابعہ ہی جس کو اصل مدعا ئے

---

[1] برگشتہ: پھرا ہوا، بخت: نصیبہ، برگشتہ بخت: بدنصیب، بیت الحزن: غم کا گھر یعنی غریب خانہ ــــــ شاعر بدنصیب جذبۂ دل کو شاباشی دیتا ہے کہ اس کا محبوب گھر کے قریب آکر واپس لوٹ گیا، محبوب کا واپس لوٹنا بدنصیبی کی بات ہے، مگر اس کا گھر کے قریب آنا خوشی کی بات ہے، ــــــ مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی بھی مقدمۂ ثانیہ اور ثالثہ میں بالکل ہم سے قریب آگئے تھے، جو ہمارے لئے خوشی کی بات تھی، مگر اس مقدمہ رابعہ میں پھر پینترا بدل گئے۔

[2] مہمل: بے دلیل۔

مجتہد صاحب کہئے تو بجا ہے، دعوئے محض ہے، اور اب تلک وہی ان سے ثابت نہیں ہو سکا، تو پھر اس کا جواب فقط لا نُسَلِّمُ ہی کافی ہے، ایسے کلام ناقص[1] کو ہمارے مقابلہ میں پیش کرنا، اور کسی سے اس کے جواب کی امید رکھنا مجتہد محمد احسن صاحب کا خیالِ باطل ہے ع

وزیرے چنیں شہریارے چناں[2]!

مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ مقابلہ میں اس قسم کے دعوئے پادر ہوا[3] کا پیش کرنا طالب علم بھی بہت عار کی بات سمجھتے ہیں، فضلاً عن[4] رئیسِ المجتہدین وافضلِ المتکلمین واحسنِ المناظرین!

دعویٰ خلافِ دلیل

اب اس کے بعد قابلِ عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمۂ رابعہ گو بظاہر تو فقط دعوئے بلا دلیل ہی معلوم ہوتا ہے، مگر فی الواقع از قبیل دعویٰ خلافِ دلیل ہے، کیونکہ مقدمۂ مذکورہ مقدمتَین سابقتَین کے خلاف ہے، بلکہ خود مقدمۂ رابعہ ہی کا اول وآخر غیر مربوط ہے۔

مقدمۂ رابعہ کے خلافِ مقدمتَین سابقتَین ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ مقدمۂ ثانی وثالث کا خلاصہ توحسبِ تحریر رئیس المجتہدین یہ ہے کہ:

> ”مذاہبِ اربعہ حق ہیں علی سبیل الدوران[5] یعنی ہر مسئلہ میں احتمالِ حقیت ہر ایک طرف ہو سکتا ہے، فرق اگر ہے تو راجح مرجوح کا ہے، اور کسی امام کا جو بعض مسائل میں بعض احادیث پر عمل نہیں معلوم ہوتا، وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ حدیث ان کے نزدیک منسوخ ہے، یا ضعیف یا مُؤَوَّل وغیرہ، یہ نہیں کہ باوجود ثبوتِ صحتِ حدیث من جمیع الوجوہ محض اپنے اقوال کی تائید کے لئے ائمہ نے حدیث کو ترک کر دیا ہو“

اس عبارت[6] سے صاف ظاہر ہے کہ جو کوئی مقلدِ محض کسی امام کی ائمۂ اربعہ میں سے

---

[1] ناقص: ادھورا، ناتمام، غیر مدلل بات ۱۲ [2] جیسے وزیر ویسے بادشاہ (افسر اور ماتحت دونوں نالائق) یعنی جیسے مجتہد محمد احسن ویسی ان کی ادھوری دلیل ۱۲ [3] پادر ہوا: پاؤں ہوا میں یعنی ناپائیدار ۱۲ [4] چہ جائے کہ رئیس المجتہدین یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب اور افضل المتکلمین اور احسن المناظرین یعنی محمد احسن صاحب ایسی بات پیش کریں ۱۲ [5] دَوَرَان، مصدر ہے دَارَ یَدُوْرُ کا: گھومنا، چکر لگانا ــــــ علی سبیل الدوران: گھومنے کے طور پر یعنی مذاہب مختلفہ میں سے نفس الامر میں تو کوئی ایک حق ہے، مگر چونکہ وہ معلوم نہیں ہے اس لئے ہر مسئلہ میں ہر مذہب حق ہو سکتا ہے ۱۲ [6] یعنی مذکورہ عبارت جو بطور خلاصہ مضمون گذر چکی ہے ۱۲

تقلید کرے گا، تو وہ بہ نسبت اس امام کے اس امر کا ضرور معتقد ہوگا کہ جس مسئلہ میں بظاہر ہم کو یہ شبہ گزرتا ہے کہ امام مذکور نے کسی حدیث کا خلاف کیا ہے، وہ درحقیقت خلاف حدیث نہیں، بلکہ ضرور بالضرور کوئی امر مُسقِط للعمل پیش آیا ہوگا جس کو ہر عامی مقلّد نہیں سمجھ سکتا، تو اب اس مقلِد کا قول امام پر عمل کرنا، اور حدیث پر عمل نہ کرنا امام مذکور کی تحقیق پر مبنی ہوگا، کیونکہ امام نے تو اس حدیث کو اپنی تحقیق کی وجہ سے ترک کیا تھا، اور مقلدِ مذکور نے بوجہ حُسنِ ظن کے، کہ جس حسن ظن کے مثبت خود رئیس المجتہدین ہیں، تحقیقِ امام پر اعتماد کر کے ظاہر حدیث پر مثلِ امام کے عمل نہ کیا، گو اس عامی کو بادی الرأی میں ظاہر حدیث مخالفِ قولِ امام معلوم ہوتی ہے، مگر بوجہ حسنِ ظن فی شأن الامام، وعقیدت علم و فراستِ تام، بہ نسبت امام، یہ مقلّد اتباع قولِ امام کو اپنی رائے پر بوجہ امورِ مذکورہ ترجیح دیتا ہے، اور بمقابلہ قول وفہم امام کے اپنی رائے کو ساقط الاعتبار سمجھتا ہے۔

اور بعض علماء نے جو فرمایا ہے کہ ”لَا رَأْیَ لِلْعَامِی“ اور مثل اس کے، چنانچہ رئیس المجتہدین نے اپنی بعض تصانیف میں اس قسم کے جملوں کو نقل کیا ہے، اس کا مطلب بھی یہی ہے، گو رئیس المجتہدین حسبُ العادت اس کو اور طرف کھینچتے ہیں۔

بالجملہ مقلدِ امام، قولِ امام کو اپنی رائے اور فہم پر ترجیح دیتا ہے، اور بوجہ ساقطُ الاعتبار ہونے کے اپنی رائے پر بمقابلہ قولِ امام کے عمل نہیں کرتا، یہ نہیں کہ محض اپنی رائے یا ہوائے نفس سے ظاہر حدیث کو ترک کرتا ہے، جو ایسا کرے وہ درحقیقت مقلدِ امام نہیں، بلکہ متّبعینِ ہوائے نفسانی میں داخل ہے۔

جب ان دونوں مقدموں رئیس المجتہدین سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ مجتہد جو کچھ کرتا ہے وہ حق ہے یعنی اس کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس امام نے یقینی غلطی کی، یا باتباع رائے محض قولِ نبوی ﷺ کو چھوڑ دیا، تو ظاہر ہے کہ جو کوئی شخص ائمہ اربعہ میں سے کسی امام معیّن کی تقلید کرے گا، تو اس امام خاص کی نسبت، بہ نسبتِ ائمہ دیگر، معتقدِ علم و دیانت بے شک زیادہ ہوگا، اور مقلّدِ مذکور جو کچھ کرے گا اُس کا مبنیٰ تحقیقِ امام پر ہوگا ______ تو اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابعہ میں یہ فرمانا کہ مقلّدِ محض کا کسی حدیث کو ترک کرنا فرع تحقیق کی نہ ہوگا، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، خود اپنے کلام سابق کا خلاف کرنا ہے، تماشا ہے کہ خود ہی اس کو مقلّدِ محض بھی فرماتے ہیں، اور ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ ائمہ کے حدیث ترک کرنے کو کسی محمل

علمی پر محمول کرنا ضروری ہے، وہ لوگ اتباعِ ہویٰ سے پاک ہیں، اور نتیجہ سب کا یہ نکال دیا کہ اگر مقلدِ محض اس حدیث کو، کہ اس کے امام نے ترک کیا ہے، بوجہ ترکِ امام ترک کرے گا تو یہ تارکینِ حدیث میں داخل ہو جائے گا۔

کوئی رئیس المجتہدین کی خدمت میں ہماری یہ عرض لے جاوے کہ اوروں کے کلام کا مطلب سمجھنا اگر آپ کے نزدیک خلافِ شانِ اجتہاد ہے تو ہو، مگر خدا کے لئے اپنی تقریر کی ابتداء وانتہا کو ملاحظہ فرما لیا کیجئے، کہ باہم مخالف تو نہیں، اگر یہی استغنا ہے تو تقریرات وتدقیقاتِ حضور کا خدا حافظ ہے۔ ؎

گر یہی بے خبری حضرتِ والا ہوگی — تار پودِ پدری سب تہ و بالا ہوگی

اور اس تقریر سے یہ بھی اہلِ فہم کو معلوم ہو جائے گا کہ خود مقدمہ رابعہ کا بھی اوّل وآخر مربوط نہیں، کیونکہ شروع مقدمہ کا تو یہ مطلب تھا کہ مقلدِ محض کا حدیث کو قبول نہ کرنا فرعِ تحقیق کی مثل ائمہ کے نہ ہوگا، اور آخر میں کہہ دیا کہ بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، معلوم نہیں یہ ترقی کاہے پر فرماتے ہیں؟! کلامِ سابق پر تو یہ چسپاں نہیں ہو سکتی، کیونکہ جملۂ اول کا خلاصہ تو یہ ہے کہ مقلد کا حدیث کو ترک کرنا، مثل ائمہ کے، اس کی تحقیق پر متفرع نہ ہوگا، ظاہر ہے کہ اس کو مرتبۂ تحقیق حاصل نہیں جو اس پر کچھ متفرع ہو، مگر ہاں بشرطِ انصاف بموجب مقدمۂ ثانی وثالث یہ بات ضروری التسلیم ہے، کہ گو مقلد کا ترک کرنا اس حدیث کو ـــــ کہ جس کو اس کے امام نے ترک کیا ہے، مثل امام کے ـــــ تحقیق پر مبنی نہیں، لیکن ترکِ مذکورہ کا مبنیٰ تحقیقِ امام کو بے شک کہا جائے گا، یعنی امام کا ترک کرنا تو خود تحقیقِ امام پر مبنی ہے، اور مقلدِ محض جو مرتبۂ تحقیق سے بہت دور ہے جب کسی حدیث کو بوجہ تقلیدِ امام ترک کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ وہی تحقیقِ امام اس ترک کا مبنیٰ بھی ہوگی ـــــ پھر اب اس پر رئیس المجتہدین کا بے دلیل ترقی فرمانا کہ "بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا"، خلافِ عقل معلوم ہوتا ہے۔

ہاں یوں فرمایئے کہ ترک حدیث کا، بوجہ تقلید واعتقادِ فہم ودیانتِ امام ہوگا اور اس کو رئیس المجتہدین خود تسلیم کر چکے ہیں کہ اس ترکِ حدیث کی وجہ سے امام پر کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کی طرف بھی احتمالِ حقیّت ہے، تو پھر بروئے انصاف مقلدِ محض بھی رئیس المجتہدین کے الزام سے ضرور بری ہوگا۔

ہم کو کمالِ تعجب ہے کہ مجتہد محمد احسن صاحب باوجودیکہ اس مقام میں ردِّ تقلید میں اہلِ

درجہ کی سعی فرما رہے ہیں، مگر جس کو فہم ہوگا وہ بداہۃً جان لے گا کہ مجتہد صاحب تو سرتاسر فنا فی التقلید ہیں، اور اس کا نمونہ خود موجود ہے، یعنی جو دعوئے محض مولوی سید نذیر حسین صاحب کرتے ہیں، ہمارے مجتہد صاحب بلا طلب دلیل و بے تردد اٰمَنَّا وَصَدَّقْنَا کہہ اٹھتے ہیں، اور اس پر اکتفا نہیں، بلکہ اسی دعوے بلا دلیل کو اپنے قول کی تائید کے لئے اوروں پر بطور حجت پیش کرتے ہیں، مجتہد صاحب جو تقلید کو ممنوع فرماتے ہیں، بے شک ٹھیک فرماتے ہیں، مگر وہ تقلیدِ ممنوع یہی تقلید ہے، جس میں ہمارے مجتہد صاحب مبتلا ہیں، اور اب مجتہد صاحب کا اوروں کو تقلید سے منع کرنا مصداق "من نکردم[1] شما حذر بکنید" کا ہے۔

مقدمۂ خامسہ: آج کل کے بعض متعصب جو بعض احادیث میں تاویل بے باعث اور دعوئ نسخ اور ضعف کا بے دلیل، بلکہ بمجرد پابندی قولِ امام کی سے کر کے حدیث کو ترک کرتے ہیں، وہ ویسے نہیں جیسے کہ ائمہ، اس لئے کہ ائمہ سے دعوئ نسخ و ضعف اور تاویل کا خالصاً لتحقیق دین اللہ اور جمعاً بین الادلۃ تھا، اور آج کل کے لوگوں کو[2] تاویل کرنا مُراعاۃً لقول الامام، مقابل رسول کے ہے، انتہیٰ۔

اقول: مقدمۂ رابعہ کی تردید میں جو کچھ عرض کر آیا ہوں، اس کے دیکھنے سے ان شاء اللہ یہ امر معلوم ہو جائے گا، کہ یہ مقدمہ از قبیل بنائے فاسد علی الفاسد ہے، اور دعوئ بلا دلیل ہونا تو ظاہر ہی ہے، کیا عجیب بات ہے کہ مقلد کے دعوئے نسخ و ضعف وغیرہ کو خود ہی تو بے دلیل فرماتے ہیں، اور آپ ہی یہ ارشاد کرتے ہیں کہ بلکہ بمجرد پابندئ قولِ امام ہے، کوئی رئیس المجتہدین سے پوچھے کہ مقلدِ محض کے لئے اس سے زیادہ اور کیا دلیل قوی ہوگی، کہ خود اس کے امام کا قول اس کے مؤید ہے؟!

باقی رہا قولِ امام، اس کو خود آپ فرماتے ہیں کہ وہ خالصاً[3] لتحقیق دین اللہ و جمعاً بین الادلۃ ہے، سو جو مقلد کسی امام کی تقلید بوجہ اعتقادِ فہم و دیانت کرے گا، وہ بھی بوجہ اتباعِ امام جو کہے گا خالصاً لتحقیق دین اللہ ہوگا، ہاں آپ کا یہ دعوئ بلا دلیل البتہ خالصاً لدین اللہ نہیں، بلکہ قلتِ تدبّر یا محض تعصب پر مبنی معلوم ہوتا ہے، والغَیْبُ عند اللہ۔

---

[1] میں نے تو نہ کیا، آپ احتیاط کریں یعنی میں تو ایسی تقلید میں پھنس گیا اگر آپ ایسی غلطی نہ کریں ۱۲ [2] کو یعنی کا ۱۲

[3] خالص دینی تحقیق کے طور پر اور متعارض دلیلوں میں تطبیق دینے کے طور پر ۱۲

علاوہ ازیں یہ تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ ائمۂ حدیث نے جو بعض احادیث کو منسوخ یا ضعیف وغیرہ کہا ہے، خالصًا لتحقیق دین اللہ کہا ہے، اور آپ جواب ان کے اتباع سے کسی حدیث کو ترک کرتے ہو، تو محض پابندیٔ اقوالِ ائمہ سے ترک کرتے ہو، اور ان کی تائید کرنے کے لئے حدیث چھوڑتے ہو، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے لوگوں نے مثل ائمۂ اربعہ وغیرہ کے جو حدیث پر عمل کیا ہے تو محض بہ نیت اتباعِ احکام نبوی ﷺ کیا ہے، اور اب جو حضرات حدیث پر عمل کرنے کا دم بھرتے ہیں، ان کو محض خلطِ احکام دین، و پابندیٔ ہوائے نفس و مطلق العنانی، و بے قیدی مقصود ہے، فما ھو جوابکم جوابُنا! اور اس کو یاد رکھو کہ بہت سے امور، متعلقہ حدیث جن کی وجہ سے حدیث پر عمل ترک کیا جاتا ہے، ایسے بھی ہیں کہ بدون تقلیدِ اقوال سلف اس میں کچھ چارہ نہیں۔

مقدمۂ سادسہ: ائمہ اربعہ کے مقلّدین کو لازم ہے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھیں، نہ یہ کہ اپنے امام کے مذہب کو صواب مُحْتَمِلِ خطا، اور دوسرے ائمہ کے مذہب کو خطا محتملِ صواب سمجھیں، الی آخر ما قال۔

اقول: اس مقدمہ میں رئیس المجتہدین نے بہت طول کو کار فرمایا ہے، اور حسبِ عادت اقوالِ فقہاء کو بلا تدبر نقل کیا ہے، اور علامہ[1] نسفی کے قول کی تردید کے لئے عبارت ردالمحتار وغیرہ تحریر کی ہے، مگر اس قصہ سے چونکہ ہم کو کچھ یہاں سروکار نہیں، اس لئے اس سے قطع نظر کر کے غرضِ اصلی عرض کرتا ہوں۔

سنئے! رئیس المجتہدین کی خدمت میں ہماری فقط یہ عرض ہے کہ آپ جو ائمۂ اربعہ کے مساوی سمجھنے کا حکم فرماتے ہیں، اس سے اگر مدّعائے جناب فقط یہ ہے کہ جملہ ائمہ کو اعتقادًا

---

[1] ابو البرکات، حافظ الدین، عبداللہ بن احمد نسفی رحمہ اللہ (متوفی سن ۷۱۰ھ) حنفی فقیہ اور مشہور مفسر ہیں۔ آپ کی تفسیر المدارک، فقہی متن کنزالدقائق۔ اور نور الانوار کا متن المنار مشہور کتابیں ہیں۔ آپ کی ایک غیر مطبوعہ کتاب المصفی ہے جس کے آخر میں لکھا ہے کہ: اگر ہم سے ہمارے فقہی مذہب اور دوسروں کے فقہی مذہب کے بارے میں پوچھا جائے تو ہم دوٹوک جواب دیں گے کہ ہمارا مذہب درست ہے خطا کا احتمال ہے اور دوسرے کا مذہب خطا ہے اور درستگی کا احتمال ہے اور اگر ہم سے ہمارے عقائد کے بارے میں اور دوسروں کے عقائد کے بارے میں پوچھا جائے تو ہم متعین طور پر یہ جواب دیں گے کہ ہمارے عقائد برحق ہیں اور دوسروں کے عقائد باطل ہیں (درمختار) علامہ شامی نے اس قول پر بحث کی ہے ۱۲

قابلِ اجتہاد، ولائقِ اتباع سمجھے، اور کسی امام کی شان میں کلماتِ مُنقِصہ[1] جائز نہ سمجھے، اور کسی امام کے مقلدین کو تارکِ احکامِ شریعت خیال نہ کرے، تو چشمِ ما روشن ودلِ ماشاد! یہ ہمارا عین مدعا ہے، یہ اگر مضر ہے تو آپ اور آپ کے اَتباع کو مُضر ہے، کیونکہ آپ حضرات کے اقوال تو اس امر پر دال ہیں کہ ائمۂ اربعہ میں سے کسی کا مذہب اس قابل نہیں کہ جمیع مسائل میں اس کی تقلید کی جائے، بلکہ بعض مسائل میں تو آپ حضرات جملہ ائمہ کے مقلدین پر دعوئے خطا کرتے ہیں، اور ان کے مقلدین کو بعض جُہّال، فاسق و مبتدع تلک کہتے ہیں، سو جب ائمۂ اربعہ سے ایک کے مذہب کی نسبت بھی دعوئے خطا وغلطی بالقطع نہیں کر سکتے، تو سب کی بہ نسبت تو خیال باطل پکانا ظاہر ہے کہ کیا ہوگا؟

اور اگر دعوئے مذکور سے مطلبِ جناب یہ ہے کہ ائمۂ اربعہ کے مذاہب کو عمل میں بھی برابر سمجھیں یعنی مسائلِ شرعیہ میں سے ہر ایک مسئلہ میں ہر ایک کے قول پر عمل کرنا یکساں جانے، اور کسی کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہ دے، اور ایک کے مقابلہ میں دوسرے کو ترک نہ کرے، تو اس کی کوئی دلیل ارشاد فرمایئے، جو اقوال آپ نے نقل فرمائے ہیں ان کو اس مساوات بالمعنی الثانی پر دال سمجھنا آپ کے سوا کسی اور کا تو کام نہیں، اور نہ کوئی اس مساوات کا قائل، بلکہ آپ بھی اگر تأمل فرماویں گے تو مساواتِ مذکورہ سے اظہارِ تبری کئے (بغیر) بن نہ آئے گی۔

ہم کو کمالِ حیرانی ہے کہ اس زمانہ میں فہم کا تو یہ حال ہے کہ جن کو رأس العلماء المجتہدین کہئے ان کو بھی فہم وتدبر سے اعلیٰ درجہ کی نفرت معلوم ہوتی ہے، اور دعوئے اجتہاد کی یہ کیفیت ہے کہ ہر ملائے مکتب اپنے آپ کو ناسخِ سلفِ صالحین ومجددِ شریعت کہتا ہے ؎

ظہورِ حشر نہ ہو کیوں؟ کہ کلچڑی[2] گنجی
حضورِ بلبلِ بستاں کرے نواسنجی!

میرے اس دعوے کے دلائل پہلے بہت گذر چکے ہیں، اور اب بھی ملاحظہ فرمایئے کہ رئیس المجتہدین نے جو مقدمۂ سادسہ کے ذیل میں اپنے دعوے کے لئے عبارتِ کُتب نقل فرمائی ہیں کسی طرح ان کے لئے مفید نہیں، بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ محض الفاظ کو دیکھ کر بلا لحاظ وتدبر

---

[1] منقصہ: حقارت آمیز [2] کلچڑی: ایک پرندہ، گنجی: یعنی بدصورت، حضور: موجودگی، نواسنجی: بات تولنا یعنی گانا ــــــــ شاعر کہتا ہے کہ چمن کی بلبل کی موجودگی میں بدصورت کلچڑی نغمہ سرائی کر رہی ہے، بتاؤ! قیامت برپا نہ ہوگی تو کیا ہوگا؟! ۱۲

معانی جو چاہا لکھ دیا ہے، خواہ کوئی علامہ نسفی[1] کے قول کو ٹھیک کہے، خواہ طحطاوی وغیرہ کے قول کو تسلیم کرے، مگر رئیس المجتہدین کا مدعا کسی سے ثابت نہیں ہوتا۔

رئیس المجتہدین کا مدعا تو البتہ جب ثابت ہو جب کوئی یہ تسلیم کر لے کہ جمیع ائمہ مجتہدین کے مسائل ہر ایک کے لئے زمانہ واحد میں دربارۂ عمل بھی مساوی فی المرتبہ ہیں، ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح نہیں ہے۔ کما مر۔ سو اس کے ثبوت پر کسی کا بھی قول دال نہیں، کیونکہ علامہ نسفی وغیرہ میں جو باہم اختلاف ہے، اس کا ماحصل تو فقط یہی ہے کہ علامہ نسفی تو یہ کہتے ہیں کہ مقلّد کو اپنے امام کے مذہب کو تو صواب محتمل خطا، اور دوسرے کے مذہب کو خطا، محتمل صواب سمجھنا چاہئے، اور طحطاوی وغیرہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مقلّد کو دربارۂ صحتِ تقلید فقط اس امر کی ضرورت ہے کہ جس کی وجہ سے اس کو تقلید کرنا درست ہو جاوے، اور اس سے زیادہ کی کچھ ضرورت نہیں، سو وہ امر ضروریُ التقلید فقط یہی ہے کہ اپنے امام کے مذہب کی دربارۂ عمل تقلید کرے، یعنی مرتبۂ عمل میں مذہب امام کو اوروں کے مذاہب پر ترجیح دے، اور اس پر عمل کرے، اور اوُر[2] مذاہب کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دے، بس امر ضروری تو دربارۂ تقلید فقط یہی ہے، اب اس سے زیادہ یہ قید اور بڑھانی کہ اعتقاداً بھی اپنے مذہب کو صحیح سمجھے، اور اس کے مقابلہ میں اوروں کے مذاہب کو باطل کہے، امرِ فضول ہے، اور صحتِ تقلید میں اس کو کچھ دخل نہیں، چنانچہ عبارت ابن[3] ملا فروخ مکی کی جس کو رئیس المجتہدین نے اپنی سند میں بیان کیا ہے، یہ ہے:

ان التقلید انما یسوغ بقدر الضرورۃ	(تقلید بقدرِ ضرورت ہی جائز ہے، ور مقلّد عمل کا محتاج
وھو محتاج الی العمل فلابُدّ من التقلید	ہے پس عمل کا طریقہ جاننے کے لئے تقلید کی ضرورت ہے)

---

[1] علامہ نسفی رح کے قول کے لئے دیکھئے درمختار مع الشامی ص ۳۶ ج ۱، الاشباہ والنظائر ط ۳۸ فی آخر الفن الثالث اور طحطاوی کے قول کے لئے دیکھئے طحطاوی علی الدرالمختار ص ۳۳ ج ۱ ۱۲ [2] اور یعنی دیگر ۱۲

[3] ابن ملا فروخ کا اسم گرامی محمد بن عبدالعظیم مکی ہے حنفی فقیہ اور مکہ مکرمہ کے مفتی تھے، سنہ ۱۰۵۲ھ کے بعد وفات پائی ہے، (ذیل کشف الظنون ص ۲۴۹ ج ۲، الاعلام ص ۲۱ ج ۹) آپ کے رسالہ کا نام "القول السدید فی بعض مسائل الاجتہاد والتقلید" ہے یہ رسالہ سید رشید رضا مصری کی تصحیح وتعلیق کے ساتھ سنہ ۱۳۳۲ھ میں مصر کے مطبع المنار میں چھپا ہے، کتب خانہ دارالعلوم دیوبند میں فقہ عربی حنفی نمبر ۲۷ پر ہے ۱۲

فی کیفیۃِ حصولہ، وأمّا اعتقادُ صحّۃِ ما قلّدَ فیہ وبطلانِ کلِّ ما عداہ فلیس من مکلّفاتہٖ (القول السدید ص۱۲)

لیکن یہ عقیدہ کہ جس مذہب کی وہ تقلید کر رہا ہے وہی صحیح ہے، اور باقی تمام ائمہ کے مذاہب باطل ہیں، یہ بات مقلِّد کے فرائض میں داخل نہیں ہے)

اور یہی مطلب بعینہ طحطاوی کا ہے، اب اہلِ انصاف سے امیدِ انصاف ہے کہ دیکھئے ان عبارات منقولہ مجتہد صاحب سے مجتہد صاحب کو کیا نفع اور ہم کو کیا ضرر ہوا؟! ان عبارات سے بداہۃً یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتبۂ اعتقاد میں تو سب کو یکساں قابلِ اجتہاد سمجھے، مرتبۂ عمل میں مساوات کو کوئی ضروری نہیں کہتا، بلکہ عدمِ مساوات کو ضروری کہئے تو بجا ہے، اور عبارتِ نسفی کی بعض فقہاء نے تاویل بھی کر دی ہے، مگر ہم کو اس سے کچھ غرض نہیں، ہمارا مطلب تو فقط یہ ہے کہ عباراتِ منقولہ مجتہد صاحب، ان کے مُثبتِ مدّعا نہیں، کما مَرّ مراراً

بلکہ اب ہم علی سبیل التنزل یہ بھی کہتے ہیں کہ بپاسِ خاطر رئیس المجتہدین ہم اگر اس امر کو تسلیم کر لیں کہ مذاہبِ ائمہ اربعہ جیسے مساوی فی الاعتقاد ہیں، ایسے ہی اگر مرتبۂ عمل میں بھی ان کا مساوی ہونا ضروری ہو تو بھی ہم کو کچھ مضرت نہیں، کیونکہ امورِ مُساویہ میں باعثِ ترجیح بہت امور ہو سکتے ہیں، چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، علاوہ بریں اس قدر ترجیح کو تو فیما بین مذاہبِ ائمہ اربعہ حضرت رئیس المجتہدین کو بھی ماننا پڑے گا، کہ بعض مسائل میں کسی کو، بعض میں کسی کو ترجیح ہوگی۔

مقدمات مخدوش، مدعیٰ مشکوک

الحمد للہ! کہ جناب رئیس المجتہدین کے مقدماتِ مُمَہِّدہ کی کیفیت تو عرض ہو چکی، اس کے بعد یوں جی چاہتا تھا کہ رئیس المجتہدین کے طریقۂ استدلال کو بھی کسی قدر عرض کرتا، مگر اول تو یہ بات سب جانتے ہیں کہ جس مدعا کے مقدمات مخدوش و خلافِ دعوئے مدعی ہوں، ان مقدمات سے مدعائے مدعی کیونکر ثابت ہو سکتا ہے؟ اور یہاں یہی قصہ ہے، کیونکہ مقدماتِ ستہ مُمَہِّدہ رئیس المجتہدین میں سے چار تو غلط اور دعویٰ بلا دلیل ہیں، اور دو یعنی ثانی و ثالث خلافِ مطلب مجتہد صاحب ہیں، کما مَرّ مفصلاً، پھر ان سے ثبوت مدعائے رئیس المجتہدین کیا خاک ہوگا؟!

دوسرے یہ کہ رئیس المجتہدین نے جو تقریر استدلال کی ہے، اس میں کوئی امر قابلِ بیان و محتاجِ تنبیہ نہیں، بعد ملاحظۂ تقریرِ احقر دربارۂ مقدمات مذکورہ، استدلالِ رئیس المجتہدین

کی غلطی اور دھوکا دہی ایسی ظاہر و باہر معلوم ہوتی ہے کہ ان شاء اللہ کسی صاحبِ فہم کو گنجائش انکار نہیں، سو ان وجوہ سے رئیس المجتہدین کے استدلال کو بیان کرنا، اور اس کی غلطیوں کو ظاہر کرنا ایک امرِ زائد معلوم ہوتا ہے۔

سچ عرض کرتا ہوں کہ سوائے مطلبِ اصلی اور ان امور کے جس کا بیان کرنا دربارہ مطلبِ اصلی ضروری یا کارآمد ہے اور اعتراضاتِ غیرِ مقصودہ ومناقشات کرنے کو جی نہیں چاہتا، وگرنہ مجموعۂ اعتراضات غالباً اصل کتاب سے بھی بڑھ جاویں، رئیس المجتہدین کی تقریر میں بالخصوص تقریرِ استدلال میں اس قدر مناقشات ہو سکتے ہیں کہ اگر سب کو بیان کیا جاوے تو ان شاء اللہ یہی کہہ اٹھیں، ع

تن ہمہ داغ داغ شد، پنبہ کجا کجا نہم[1]!

مگر ہم کو تو مطلب سے مطلب ہے، اور اگر فہم وحیا ہو تو یہ بھی بہت کچھ ہے، ہاں اگر کسی کا عمل فَاصْنَعْ مَاشِئْتَ پر ہو، اور ھَوًی مُتَّبَعًا کو اپنا ہادی سمجھتے ہوں، اور اِعْجَابُ کُلِّ ذِیْ رَأْیٍ بِرَأْیِہٖ کے نشہ میں مخمور ہوں تو ایسوں کا کچھ علاج نہیں۔

سلف میں جب تقلیدِ شخصی نہیں تھی تو اب کیوں ضروری ہے؟

اس کے بعد رئیس المجتہدین نے روایاتِ متعددہ کا حوالہ ابطالِ تقلیدِ شخصی کے لئے دیا ہے، چنانچہ مجتہد محمد احسن صاحب نے حاشیہ پر بارہ ۱۲، تیرہ ۱۳ روایتیں، کتبِ مختلفہ کی "معیار"، سے نقل فرمائی ہیں، اور خلاصہ سب کا یہ ہے کہ زمانۂ سلف میں یہ امر شائع تھا کہ کبھی کسی سے، کبھی کسی سے مسئلہ دریافت کر لیا کبھی کسی کی، کبھی کسی کی تقلید کر لی، ایک مسئلہ میں ایک کی، دوسرے مسئلہ میں دوسرے کی تقلید کر لی، ——— پھر اس کے بعد رئیس المجتہدین نے یہ مضمون بیان فرمایا ہے کہ جب روایاتِ مذکورہ کے ذریعہ سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ قرونِ اولیٰ میں اس پر اجماع تھا کہ جب چاہا جس کی چاہی تقلید کر لی، تو اب مذہبِ معیّن کی تقلید کو واجب سمجھنا حرام نہیں تو کیا ہے؟

جواب اقول: شعر ؎

سنبھل کے رکھنا قدم دشتِ خار میں مجنوں
کہ اس نواح میں سودا برہنہ پا بھی ہے[2]

---

[1] بدن سارا داغ داغ ہو گیا، روئی (کا پھاہا) کہاں کہاں رکھوں؟ یعنی کس کس زخم کا علاج کروں؟ ۱۲

[2] دشتِ خار: کانٹوں بھرا جنگل یعنی مشکل بحث میں ذرا سنبھل کے قدم رکھنا۔ اس علاقہ کو سودا پہلے ہی پامال کر چکا ہے اور اتنا مشّاق ہو چکا ہے کہ ننگے پاؤں چل رہا ہے، نووارد اس سے بازی نہیں لے سکتا ۱۲

افسوس صد افسوس! حضراتِ مدعیانِ اجتہاد، اقوالِ سلف کے الفاظ کو بلا تدبّرِ معانی نقل کرنے لگتے ہیں، اور مدعائے اصلی تلک نہیں پہنچ سکتے، مجتہد صاحب نے جس قدر عبارات کا حوالہ دیا ہے، ان میں سے ایک روایت سے بھی صراحۃً اس تقلیدِ شخصی کا بطلان ثابت نہیں ہوتا جس کو ہم اس زمانہ میں ضروری کہتے ہیں آپ مدعی تھے، آپ کو چاہئے تھا کہ اس امر کی تصریح کرتے کہ ان روایات سے فلاں قسم کی تقلید باطل ہوتی ہے، سو خیر! آپ نے تو اس سے پہلو تہی کی، بالاجمال ہم کو ہی بیان کرنا پڑا۔

سنیئے! آپ نے جو روایات نقل فرمائی ہیں، ان سب سے یہ دو۲ امر نکلتے ہیں، کہ قرونِ اولیٰ میں علمائے شریعت مذاہبِ مختلفہ کے موافق سائلین کو فتویٰ دے دیا کرتے تھے، اور۲ پوچھنے والے بھی علمائے مختلف سے پوچھ لیا کرتے تھے۔

مگر انصاف ہو تو ان دونوں امروں سے بالتصریح اُس تقلیدِ شخصی کا بطلان نہیں ہوتا جس کو ہم پہلے ضروری کہہ آئے ہیں، اول امر سے تو فقط یہی نکلا کہ علمائے شریعت مذاہبِ مختلفہ کے موافق فتویٰ دے دیا کرتے تھے ——— سو اس میں:

اول تو یہی احتمال ظاہر ہے کہ شاید وہ علماء خود تو کسی مذہب خاص کے پابند ہوں، ہاں جب کوئی اوران سے فتویٰ پوچھتا تھا تو ان کو ان کے مذہب کے موافق جواب دیتے تھے، گو خود ان کے نزدیک راجح دوسری جانب ہو، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب بھی اپنے بعض خطوط میں خواجہ محمد امین کو لکھتے ہیں:

ودر فتویٰ بحالِ مستفتی کار میکنم،	(اور میں فتویٰ دیتے وقت سائل کی حالت کی رعایت
مقلّد ہر مذہبے کہ باشد اُورا از ہماں	کرتا ہوں، سائل جس مذہب کا مقلّد ہوتا ہے اس کو
مذہب جواب می گویم، خدا تعالیٰ	اسی مذہب کے مطابق جواب لکھتا ہوں، اللہ تعالیٰ نے
بہ ہر مذہبے ازیں مذاہبِ مشہورہ معرفتے	مذاہبِ مشہورہ میں سے ہر مذہب کی مجھے واقفیت عطا
دادہ است، الحمد للہ تعالیٰ! انتہیٰ۔[1]	فرمائی ہے، فالحمد للہ!)

سو اس احتمال کے موافق تو بروئے انصاف تقلیدِ شخصی کی کچھ تائید ہی نکلتی ہے، ورنہ اس کی کیا ضرورت تھی کہ مستفتی کے مذہب کے موافق جواب دیا جاوے، بلکہ آپ کے زعم

---

[1] مکتوبات شاہ ولی اللہ مع مناقب امام بخاری وابن تیمیہ ص۵ مطبوعہ مطبع احمدی دہلی ۱۲

کے موافق تو یوں چاہئے تھا کہ مفتی کی رائے میں جو قول راجح ہو اس کے موافق فتویٰ دیا جاوے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ جو علماء مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ دیتے تھے ان کو ایک قسم کا رتبۂ اجتہاد حاصل تھا، یعنی گو کسی امام کے ائمۂ اربعہ میں سے مقلد ہوں، مگر بوجہ شانِ اجتہاد ان کو یہ امر جائز ہے کہ کسی جزئی خاص میں امام کے خلاف فتویٰ دیں، بشرطیکہ قواعدِ امام سے خارج نہ ہوں، چنانچہ اقوالِ سلف سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے ــــــــ سو یہ امر بھی ہمارے مدعا کے مخالف نہیں، کیونکہ وہ علماء عوام میں داخل نہیں، اس لئے ان کو تو یہ امر جائز ہوا، ہاں آپ اور ہم جیسے عوام کو یہ جائز نہیں کہ اپنی رائے سے جس امام کے قول کو جس پر چاہیں ترجیح دے لیں۔

تیسرا احتمال علاوہ اس کے ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیر مذہب پر فتویٰ دینا شاید ان اوقات میں امورِ ضروریہ میں سے ہو، جن میں فتویٰ غیر مذہب پر دینا اب بھی جائز کہتے ہیں۔

باقی رہا امرِ ثانی یعنی عوام جس عالم اور مجتہد سے چاہتے تھے فتویٰ لے لیا کرتے تھے ــــــــ سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر قبل تدوینِ مذاہب، وشیوعِ مسائل ائمۂ مجتہدین بے شک رائج تھا، مگر اس کے بعد تعیین مذہب ہی شائع ذائع ہوگئی، چنانچہ کلام بلاغت نظام شاہ ولی اللہ صاحب میں یہ مضمون گذر چکا[1]، وھو ھذا: قد تَوَاتر عن الصحابةِ والتابعین انّهم کانوا اذا بلَغَهم الحدیثُ یعملون بِہٖ من غیرِان یُلاحِظوا شرطًا، وبعد المأتین ظهرفیهم التّمَذْهُبُ للمجتهدین باَعیانِهم، وقلَّ مَنْ کان لایَعتَمِدُ علی مذهبِ مجتهدٍ بعینہٖ، وکان ھذا ھوالواجبُ فی ذلك الزمان.

علیٰ ہٰذا القیاس یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ قصہ قبل از شیوع ہوائے متبوع، واعجاب مذموم، ودنیائے مؤثَرہ مذکورہ فی الحدیث ہو، بعد از شیوعِ مذکور یہ مطلق العنانی بالکل ممنوع ہوگئی[2]

---

[1] دیکھئے مؤید مدعیٰ حوالجات میں سے پانچواں حوالہ ۱۲

[2] اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف کو تقلیدِ شخصی کی ضرورت نہ تھی، بعد میں اس کو ضروری قرار دیا گیا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے زمانہ میں جبکہ اتباعِ ہویٰ کا غلبہ نہ تھا تقلیدِ شخصی شائع نہ تھی، کیونکہ ان لوگوں کو عدمِ تقلید مضر نہ تھی، بلکہ نافع تھی کہ عمل بالاحوط کرتے تھے، اس کے بعد لوگوں میں اتباعِ ہویٰ کا غلبہ ہو گیا، طبیعت ہر حکم میں موافقتِ غرض کو تلاش کرنے لگی، (باقی ۲۵۵ پر)

اس کے سوا یہ بھی احتمال ہے کہ ہر مجتہد و مفتی سے فتویٰ پوچھ لینا اس کو مباح ہو کہ جو شخص بوجہ رجحانِ اعتقاد کسی امامِ خاص کا مقلد نہ ہوا ہو، بعد رجحانِ عقیدت والزام[1] مذہب معین پھر یہ مطلق العنانی البتہ ممنوع ہے۔

ونقل الشیخ جلالُ الدین السیوطیُ رحمہ اللہ عن جماعۃٍ کثیرۃٍ من العلماء انہم کانوا یُفتُون الناسَ بالمذاھب الاربعۃ، لاسیّما للعوامِ الذین لایتقیّدُون بمذھبٍ، ولایَعرِفون قواعدَہ ولانصُوصَہ، ویقولون: حیثُ وافق فعلُ ھٰؤلاءِ العوامِ قولَ عالمٍ فلابأسَ بہ، انتہیٰ (المیزان الکبریٰ ص۱۲)

(شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے علماء کرام کی ایک بڑی جماعت سے نقل کیا ہے کہ وہ چاروں مذہبوں کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے، خصوصًا ان عوام کو جو نہ کسی مذہب کے مقید تھے، اور نہ اس کے قواعد اور نصوص کو جانتے تھے، اور یہ کہا کرتے تھے کہ جب ان لوگوں کا عمل کسی عالم کے قول کے موافق ہو جائے گا تو کوئی حرج نہ رہے گا)

اور نیز یہ احتمال بھی ہے کہ غیر مذہب کے فتویٰ کے موافق عمل کرنا ان اوقاتِ ضروریہ میں ہو کہ جن میں اب بھی اجازت دیتے ہیں۔

بالجملہ عبارتِ منقولہ معیار سے مجتہد صاحب کا دعویٰ نہیں ثابت ہوتا، ان روایات کو تو

(بقیہ حاشیہ ص۲۵۴ کا) اس لئے تقلیدِ شخصی ضروری قرار دی گئی، حضرت تھانوی قدس سرہ اشرف الجواب ص۲۲ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:
"اس کے سمجھنے کے لئے اول ایک مقدمہ سمجھ لیجئے، وہ یہ کہ حالتِ غالبہ کا اعتبار ہوتا ہے، سو حالتِ غالبہ کے اعتبار سے آج کل میں اور اُس وقت میں یہ فرق ہے کہ اس وقت تدیّن غالب تھا، ان کا مختلف لوگوں سے پوچھنا یا تو اتفاقی طور سے ہوتا تھا، یا اس لئے تھا کہ جس قول میں زیادہ احتیاط ہوتی تھی اس پر عمل کرتے تھے، پس اگر تدیّن کی اب بھی وہی حالت ہوتی تو ایک کو خاص کر کے تقلید کرنے کی ضرورت نہ تھی، مگر اب تو وہ حالت ہی نہیں رہی، اور کیسے رہ سکتی ہے، حدیث میں ہے ثُمَّ یَفْشُوا الکذبُ کہ خیر القرون کے بعد کذب پھیل جائے گا، اور لوگوں کی حالت بدل جائے گی، سو جتنا خیر القرون سے بُعد ہوگا اتنی ہی لوگوں کی حالت اَبتر ہوگی، اب تو وہ حالت ہوگئی ہے کہ عام طور پر غرض پرستی غالب ہے، اب مختلف لوگوں سے اس لئے پوچھا جاتا ہے کہ جس میں اپنی غرض نکلتی ہو اس پر عمل کریں گے، سو دین تو رہے گا نہیں، غرض پرستی رہ جائے گی، یہ فرق ہے ہم میں اور سلف میں" ۱۲

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] الزام مصدر ہے باب افعال سے بمعنی لازم کرنا ۱۲

اس کے سامنے بیان کرنا چاہئے کہ جو شخص سوائے مذہب ایک امام کے دوسروں کے مذہب کو بالکل غلط، اور ان پر عمل کرنے کو بالکل ممنوع کہتا ہو، اور اپنے امام کے قول کے سوا اور قول کے موافق عمل کرنا ان اوقات میں بھی ممنوع سمجھتا ہو کہ جن اوقات میں حضراتِ ائمہ، یا اُن کے اتباع سے جن کو مرتبۂ اجتہاد و سلیقۂ ترجیح حاصل تھا، قولِ غیر امام پر عمل کرنا ثابت و مباح ہے۔

ضرورت کے وقت دوسرے امام کے مذہب پر عمل جائز ہے

اور ہم تقلیدِ شخصی کو تو اس زمانہ میں ضروری کہتے ہیں، مگر ساتھ ہی میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جن اوقات میں قولِ غیر امام پر عمل کرنا حسبِ قولِ علماء درست ہے ان اوقات میں غیر کے قول پر عمل کرے چنانچہ مفصلاً کتبِ فقہ میں مذکور ہے، ہاں اپنی محض ہوائے نفسانی اور رائے سے یہ امر جائز نہیں، اور یہ تقلیدِ شخصی کے منافی نہیں۔

اور رئیس المجتہدین نے جو روایات نقل کی ہیں، یہ روایات اکثر کتب میں انہی اشخاص کے مقابلہ میں بیان کی گئی ہیں کہ جو اپنے امام کے سوا اور ائمہ کے اقوال کو بالکل لغو و باطل سمجھتے ہیں، اور کسی حالت میں کسی کو ان پر عمل کرنا درست نہیں بتلاتے، اور ہمارا یہ مطلب[1] ہی نہیں۔

مجتہد صاحب! میں پھر وہی کہتا ہوں جو مطلب پہلے عرض کر آیا ہوں، یعنی آپ کو چاہئے کہ مدعا اور غیر مدعا اول تمیز کر لیجئے، اس کے بعد کسی سے بحث کا ارادہ کیجئے، ہم تقلیدِ شخصی کو ضروری کہتے ہیں، آپ کے پاس نصوص یا اقوالِ معتبرہ علمائے معتبر اگر ایسے ہوں کہ جن سے صراحۃً یہ امر ثابت ہوتا ہو کہ زمانۂ واحد میں ایک کی تقلید کرنی ممنوع و حرام ہے، بلکہ ایک زمانہ میں جمیع ائمہ کی تقلید کرنی واجب ہے، تو بیان کیجئے، ورنہ ان روایات کو کہ جن کا ماحصل فقط یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ میں مذاہبِ مختلفہ کے موافق فتویٰ و استفتا ثابت ہوتا ہے، ہمارے سامنے پیش کرنا بجز اس کے اور کا ہے پر محمول کیا جاوے کہ آپ ہمارا بلکہ اپنا بھی مطلب نہیں سمجھے، کما مرّ۔

اور آپ کے ذہنِ قاصر میں ان دونوں امر میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا، تو موٹی سی بات یہ تو سمجھ لیجئے کہ جن حضرات کی روایات آپ نے نقل فرمائی ہیں، خود وہی حضرات اور مواقع میں تقلیدِ شخصی کو ضروری، اور عدمِ تقلیدِ معیّن کو تلاعب فی الدین فرماتے ہیں، چنانچہ قول حضرت شاہ صاحب، و شاہ عبدالحق محدث دہلوی، و امام طحطاوی، و صاحبِ فتح القدیر کا اوپر لکھ چکا ہوں

---

[1] مطلب یعنی دعویٰ ۱۲

مجتہد صاحب! آپ کا جواب تو فقط یہ تھا کہ جیسے آپ نے اقوالِ علماء برعمِ خود دربارۂ ردِّ تقلید نقل فرمائے ہیں، ایسے ہی ہم بھی فقط وہ عبارتیں نقل کردیں جن میں تقلیدِ شخصی کو ضروری ثابت کیا ہے، اِن روایات اور اُن روایات میں سے تعارض اُٹھانا، اور یہ امر بتانا کہ اِن روایات کا مطمحِ اشارہ یہ ہے، اور اُن روایات کا فلاں امر ہے، ہمارے ذمہ نہ تھا، مگر ہم نے ——— اس وجہ سے کہ آپ نے تو فقط ایک قسم کی روایات کو نقل فرمادیا، اور جن روایات سے ثبوت ضرورتِ تقلید ہوتا تھا ان سے سکوت کیا ——— دوسری قسم کی روایات کو بھی بیان کرکے وجہِ تطبیق کی طرف اشارہ کردیا، تاکہ شاید آپ بھی سمجھ کر چُپ ہو رہیں، ورنہ کوئی اور ہی شاید منتفع ہو۔

تقلیدِ شخصی سے متعلق مزید حوالجات

اب یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم بھی دوچار سندیں اور اپنے ان مطالب کی جن کے ہم مدعی ہیں، سوائے روایاتِ مذکورہ بالا کے بیان کردیں، تاکہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ کو بالبداہت مجتہد صاحب بلکہ رئیس المجتہدین کے فہم کی بھی حقیقت معلوم ہوجائے۔

① شاہ عبدالعزیز صاحب رسالہ "جواب[1] سوالاتِ عشرہ" میں فرماتے ہیں:

اگر حنفی المذہب بر مذہبِ شافعی عمل نماید در بعضے احکام بیکے از سہ۳ وجہ جائز است، اول۱: آں کہ دلائلِ کتاب و سنّت در نظرِ او دراں مسئلہ مذہبِ شافعی را ترجیح دہد، دوم۲: آں کہ در ضیقے مبتلا شود کہ گزارہ بدوں اتباعِ مذہبِ شافعی نماند، سوم۳: آں کہ شخصے باشد صاحبِ تقویٰ، و اورا عمل باحتیاط منظور افتد، و احتیاط در مذہبِ شافعی یابد، لیکن دریں سہ۳ وجہ شرطِ دیگر ہم ہست، و آں آنست کہ تلفیق واقع نشود۔ (ملخصاً، رسائلِ خمسہ ص۱۵ و ص۱۶)

(ترجمہ: اگر کوئی حنفی بعض مسائل میں امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنا چاہے تو یہ بات تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں جائز ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ کتاب و سنّت کے دلائل اس شخص کی رائے میں اُس مسئلہ میں امام شافعی کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوں، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی ایسی تنگی میں

---

[1] شاہ بخارا نے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دہ۱۰ سوالات کئے تھے، جن کے جوابات اس رسالہ میں ہیں، یہ رسالہ حضرت کے "رسائل خمسہ" کے ضمن میں طبع ہوا ہے نیز فتاویٰ عزیزی فارسی جلد اول ص۸۸–۱۸۱ میں بھی یہ رسالہ شامل ہے ۱۲

مبتلا ہو جائے کہ امام شافعی رح کے مذہب کی پیروی کئے بغیر کوئی چارہ نہ رہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص پرہیز گار ہو، اور وہ احتیاط پر عمل کرنا چاہے اور احتیاط امام شافعی علیہ الرحمۃ کے مذہب میں ہو، لیکن ان تینوں صورتوں میں ایک اور شرط بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تلفیق[1] نہ ہو رہی ہو)

پھر دو تین سطر کے بعد فرماتے ہیں :

واگر سوائے ایں وجوہِ ثلاثہ ترکِ اقتدائے حنفی نمودہ اقتدار بشافعی کرد، یا بالعکس مکروہ قریب بحرام است، زیراکہ لعب است در دین، انتہیٰ (ص۱۶/۱)

(اور اگر ان تین صورتوں کے علاوہ حنفی مذہب کی اقتدا ترک کر کے شافعی مذہب کی اقتدا کرے، یا اس کے برعکس تو یہ بات مکروہ قریب بحرام ہے، کیونکہ یہ دین کے ساتھ کھلواڑ کرنا ہے)

اس عبارت کو بغور ملاحظہ فرمائیے، اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ صورتِ اول میں ترکِ تقلید کی اجازت ان کو ہے جن کو سلیقۂ ترجیح ہو، اور اس کی کیفیت کتب میں دیکھ لیجئے۔

② حضرت امام غزالی کیمیائے سعادت[2] میں ایک تقریر کے ضمن میں فرماتے ہیں :

اتفاق محصلاں است کہ ہر کہ بخلاف اجتہادِ خود، یا بخلافِ اجتہادِ صاحبِ مذہبِ خود کارے کند او عاصی است، پس ایں بحقیقت حرام است، و ہر کہ در قبلہ اجتہاد بجہتے کند، و پشت بآں جانب کند و نماز گذارد عاصی بود، اگرچہ دیگرے پندارد کہ او مصیب است، و آں کہ می گوید روا باشد کہ ہر کسے مذہب ہر کہ خواہد فرا گیرد سخن بیہودہ است اعتماد را نشاید، بلکہ ہر کسے مکلف است بآنکہ بظنِ خود کار کند و چوں ظن او ایں باشد کہ مثلاً شافعی فاضل تر است او را در مخالفتِ وے ہیچ عذر نباشد جز مجردِ شہوت، انتہیٰ۔

---

[1] تلفیق مصدر ہے۔ لَفَقَ الشِّقَّتَیْنِ کے معنی ہیں کپڑے کے دونوں سرے ملا کر سینا لَفَّقَ بین الثوبین: کپڑے کو دوہرا کر کے سینا ــــــ اور فقہ کی اصطلاح میں تلفیق نام ہے مختلف مذاہب کے آمیزہ کا مثلاً خون نکلنے اور عورت کو چھونے کے بعد تجدید وضو کے بغیر نماز پڑھنا۔ کیونکہ خروج دم امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور مَسّ مرأۃ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض نہیں ہے ــــــ تلفیق حرام ہے درمختار میں ہے ان الحکم الملفق باطل بالاجماع (ص۵۵/۱) کیونکہ تلفیق کا حاصل ہے خواہش کی تکمیل کے لئے سہولتیں تلاش کرنا ۱۲ [2] کیمیائے سعادت رکن دوم کی اصل نہم کے باب دوم کا رکن دوم دربیان جُست (تجسّس) کی شرط چہارم ص۲۱ مطبع پنجابی لاہور ۱۲

(ترجمہ: بڑے علماء کا اتفاق ہے کہ جو شخص اپنے اجتہاد کے خلاف یا اپنے امام کے اجتہاد کے خلاف کوئی کام کرتا ہے وہ گنہگار ہے، پس یہ بات درحقیقت حرام ہے، اور جو شخص قبلہ کے معاملہ میں کسی جہت کی تحری کرتا ہے، پھر اس جہت کی طرف پیٹھ کرے اور نماز پڑھے تو گنہگار ہوگا، اگرچہ دوسرا شخص سمجھتا ہو کہ وہ درست نماز پڑھ رہا ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ: "ہر شخص کے لئے جائز ہے کہ جس امام کا چاہے مذہب اختیار کرے" یہ بات بیہودہ ہے، اور اعتماد کے قابل نہیں ہے، بلکہ ہر شخص اس بات کا مکلف ہے کہ اپنے گمان کے مطابق عمل کرے، اور جب اس کا گمان یہ ہو کہ مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ سب سے افضل ہیں، تو اس کو امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے خلاف کرنے میں سوائے خواہش نفسانی کے اور کوئی بہانہ نہ ہوگا)

③ اب دو چار قول عارف شعرانی کے ——— جو کہ محققین شافعیہ سے مشہور ہیں، اور رئیس المجتہدین نے ان کا قول بھی بلا تدبر دربارۂ ردِ تقلید بیان کیا ہے ——— نقل کئے جاتے ہیں، مجتہد صاحب بھی نظرِ انصاف سے ملاحظہ فرمائیں!

(الف) قال العارف الشعرانی: وقد قدَّمنا فی ایضاح المیزان وجوب اعتقادِ الترجیحِ علی کُلِّ مَن لم یَصِلْ الی الاشرافِ علی العَیْنِ الاولی مِن الشریعۃِ، و بہ صرَّحَ امامُ الحرمَیْن وابنُ السَّمْعانی والغزالی والکیاھَراسی وغیرُھم، وقالوا لِتلامِذَتِھم: یجب علیکم التقییدُ بمذھبِ امامِکم الشافعیِّ ولاعُذْرَلکم عند اللہ تعالیٰ فی العدولِ عنہ ـــ انتھی ——— ولاخصوصِیَّۃَ للامامِ الشافعی فی ذٰلک عند کُلِّ مَنْ سَلِمَ من التَّعصُّبِ، بل کلُّ مقلِّدٍ من مُقلِّدِی الائمۃِ یجبُ علیہ اعتقادُ ذٰلک فی إمامہ مادام لَمْ یَصِلْ الیٰ شھودِ عَیْنِ الشریعۃِ الاولیٰ، انتھیٰ (المیزان الکبری ص ۴۵/۱)

(ترجمہ: عارف شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے میزان کی تشریح کرتے ہوئے لکھ چکے ہیں[1] کہ ہر اس شخص پر جس کی رسائی شریعتِ مطہرہ کے پہلے سرچشمہ تک نہیں ہوئی، ترجیح کا اعتقاد واجب ہے (یعنی راجح مذہب پر عمل کرنا واجب ہے) امام الحرمین، ابن سمعانی، امام غزالی اور کیا ہراسی وغیرہ حضرات نے اس کی تصریح فرمائی ہے، اور اپنے تلامذہ کو ہدایت کی ہے کہ آپ لوگوں پر اپنے امام حضرت امام شافعی رح کے مذہب کی پابندی واجب ہے، اور اگر اس سے ہٹے تو اللہ تعالیٰ کے یہاں آپ لوگوں کے پاس کوئی معقول عذر نہ ہوگا، ——— ان حضرات کا قول پورا ہوا ——— اور ہر اس شخص کے نزدیک جو تعصب سے پاک ہے اس سلسلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کی کوئی

---

[1] دیکھئے المیزان الکبری ص ۱۲/۱ فصل سوم ۱۲

خصوصیت نہیں ہے، بلکہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی بھی امام کا کوئی مقلد ہو تو اس پر اپنے امام کے متعلق یہی اعتقاد رکھنا واجب ہے، جب تک شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہدہ تک اس کی رسائی نہ ہو)

اور وصول الی عین الشریعۃ سے امام شعرانی کا کیا مطلب ہے، اس کو میزانؔ[1] شعرانی میں ملاحظہ کر لیجئے، کبھی آپ بخاری شریف بغل میں داب کر فرمانے لگیں کہ عینِ شریعت تلک ہم کو بھی وصول ہو گیا ہے۔

(ب) دوسری جگہ فرماتے ہیں:

ومعلومٌ اَنَّ نِزَاعَ الانسان لعلماء شریعتِہٖ وجِدالَہم وطلبَ اِدْحاضِ حُجَجِہم الّتی ہی الحقُّ کالجِدالِ معہ صلی اللہ علیہ وسلم، واِنْ تَفاوتَ المقامُ فی العلمِ، فان العلماءَ علیٰ مَدْرَجَۃِ الرُّسُلِ دَرَجُوا، وکما یَجِبُ علینا الایمانُ والتصدیقُ بکُلِّ ماجاءتْ بِہٖ الرُّسُلُ واِنْ لَمْ نَفْہَمْ حکمتَہ، فکذٰلك یجبُ علینا الایمانُ والتصدیقُ بکلام الائمۃِ، واِنْ لَمْ نَفْہَمْ عِلَّتَہٗ، حتّٰی یَأْتِیَنا عن الشارع مایُخالِفُہٗ، (میزان ص۴ ج۱)

(ترجمہ: یہ بات معلوم ہے کہ علمائے شریعت کے ساتھ کسی شخص کا لڑنا، اور ان کے ساتھ جھگڑنا، اور ان کے دلائل کو جو حق ہیں باطل کرنے کی کوشش کرنا، ایسا ہی ہے جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جھگڑا کرنا —— اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور علماء کا علمی رتبہ متفاوت ہے —— اس لئے کہ علماء رسولوں کے راستہ پر گامزن ہیں، اور جس طرح ہم پر اُن تمام باتوں پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا واجب ہے جو انبیاء کرام علیہم السلام نے پیش فرمائی ہیں، اگرچہ ہماری سمجھ میں ان کی حکمت نہ آئے، اسی طرح ائمہ مجتہدین کی باتوں پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا ہم پر واجب ہے، اگرچہ ہماری سمجھ میں ان کی علتیں نہ آئیں، یہاں تک کہ شارع کی طرف سے ان کی باتوں کے خلاف کوئی چیز ثابت ہو جائے۔)

(ج) چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں:

فنقول فی کلِّ ماجاءَنا عن رَبِّنا او نَبِیِّنا: اٰمَنَّا بذٰلك علیٰ علمِ رَبِّنا فیہ، ویُقاس بذٰلك ملجاءَ عن علماءِ الشریعۃِ، فنقولُ: اٰمَنَّا بکلام اَئِمَّتِنا من غیرِ بحثٍ فیہ ولاجدالٍ، انتہی (ص۴ ج۱)

(ترجمہ: پس کہتے ہیں ہم کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہم کو پہنچا ہے اس پر ہم ایمان لاتے ہیں، اس کی حکمت اللہ تعالیٰ کے علم میں خواہ کچھ ہی ہو اور اسی پر

---

[1] دیکھئے المیزان الکبریٰ ص۲۱ ج۱ فصل اِنْ قال قائلٌ کیف الوصولُ الی الاطلاع علیٰ عین الشریعۃ المطہرۃ الخ ۱۲

قیاس کی جاتی ہیں وہ باتیں جو علمائے شریعت کی طرف سے ہم کو پہنچی ہیں، پس ہم کہتے ہیں کہ ہم اپنے ائمہ کی باتوں پر ایمان لاتے ہیں بحث وجدال کئے بغیر)

دیکھئے! آپ اپنی یاوہ گوئی سے ـــــ جن کو مثل اَحبار ورُھبان کے ـــــ مصداق اَرْبَابًا مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ کا کہتے تھے، ان کو عارفِ مذکور جو آپ کے قبلۂ ارشاد کے مستند ہیں، کیا کہہ رہے ہیں؟

(د) دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وکان سیّدی علیّ الخوّاصُ رحمہ اللہ اذا سألہٗ انسانٌ عن التقیّدِ بمذہبٍ معیّنٍ الآن ھل ھو واجبٌ امْ لا؟ یقول لہ: یجب علیك التقیّدُ بمذہبٍ ما دُمْتَ لم تَصِل اِلٰی شہودِ عین الشریعۃ الاولٰی، خوفًا من الوقوع فی الضلال، وعلیہ عملُ الناس الیوم، فان وَصَلْتَ اِلٰی شہود عین الشریعۃ الاولٰی، فھُناك لایجب علیك التقیّدُ بمذہبٍ الٰی اٰخر ما قال (ص۳۶ ج۱)

(ترجمہ: حضرت علی خوّاص رحمہ اللہ سے جب کوئی شخص ایک مذہب کی پابندی کے بارے میں سوال کرتا تھا کہ کیا فی زماننا یہ پابندی واجب ہے یا نہیں؟ تو آپ اس کو جواب دیا کرتے تھے کہ آپ پر ایک مذہب کی پابندی واجب ہے، جب تک آپ کی شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہدہ تک رسائی نہ ہوجائے اور یہ وجوب گمراہی میں پڑجانے کے اندیشہ سے ہے، اور اسی پر آج تمام لوگوں کا عمل ہے، پھر اگر آپ شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہدہ تک پہنچ جائیں تو اس وقت آپ پر ایک مذہب کی پابندی واجب نہیں ہے (پوری بحث اصل کتاب میں پڑھئے)

(ھ) ایک اور فصل میں امام شعرانی نے اول تو کلام شیخ محی الدین کو نقل کیا ہے، اس کے بعد کہتے ہیں:

وفی ھٰذا الکلام ما یُشعِر بالحاق اقوالِ المجتہدین کلِّھا بنصوصِ الشارع وجَعْلِ اقوالِ المجتہدین کانّھا نصوص الشارِع فی جواز العمل بھا بشرطِہ السابق فی المیزان، انتھٰی (ص۳۴ ج۱) (ترجمہ: شیخ کے اس کلام میں وہ بات بھی ہے جو خبر دیتی ہے کہ مجتہدین کے جملہ اقوال کو شارع کی نصوص کے ساتھ لاحق کیا جائے، اور اقوالِ مجتہدین کو ان پر جوازِ عمل کے سلسلہ میں نصوص شارع کی طرح کردیا جائے، اس شرط کے ساتھ جس کا ذکر پہلے میزان میں گذر چکا ہے)

(و) دوسری فصل میں فرماتے ہیں:

فان قُلْتَ: فھل یجب علی المَحْجوبِ عن الاطلاع علی العین الاولٰی لِلشّریعۃِ التقیّدُ

بمذہبٍ معیّنٍ ؟ فالجوابُ نعم یجب علیہ ذٰلک لِئَلَّا یَضِلَّ فی نفسہ ویُضِلَّ غیرَہٗ، انتہیٰ (ص۲۳ ج۱)

(ترجمہ: اگر کوئی پوچھے کہ کیا اس شخص پر جو شریعت کے پہلے سرچشمہ کی واقفیت سے محروم ہو کسی معیّن مذہب کی پابندی واجب ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں اس پر یہ بات واجب ہے، تاکہ نہ خود گمراہ ہو، نہ دوسروں کو گمراہ کرے)

بالجملہ مواضع متعددہ میں اس مسئلہ کو بصراحت بیان کیا ہے۔

(ز) بلکہ میزانِ مذکور میں چند مواضع میں بالتصریح ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف رجوع کو منع کیا ہے۔

قال فی فصل اٰخر: فان قال قائلٌ: کیف صَحَّ مِنْ ھٰؤلاءِ العلماءِ اَنْ یُفتُوا الناسَ بکلِّ مذہبٍ مع کونہم مقلدین ومن شأن المقلّد اَن لایَخرُجَ عن قولِ امامہٖ ؟ فالجواب: یحتَمِلُ ان یکونَ احدُھم بَلَغَ مقامَ الاجتہادِ المطلقِ المُنْتَسِبِ الذی لم یُخرِجْ صاحبَہٗ عن قواعد امامہ کابی یوسفَ ومحمدِ بن الحسن، وابنِ القاسِمِ، واَشْہَبَ والمُزَنی، وابنِ المُنْذِر، وابنِ سُرَیجٍ، فھٰؤلاءِ کُلُّہم واِنْ افتوا الناسَ بِمالَمْ یُصَرِّحْ بہ امامُھم فلم یَخْرُجُوا عن قواعِدِہٖ، انتہیٰ (ص۱۷ ج۱)

(ترجمہ: ایک اور فصل میں امام شعرانی لکھتے ہیں: پس اگر کوئی کہے کہ ان علماء کے لئے یہ بات کیسے جائز ہوگئی کہ وہ مقلد ہوتے ہوئے لوگوں کو ہر مذہب کے مطابق فتویٰ دیں جبکہ مقلّد کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے امام کے قول سے باہر نہ نکلے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ان علماء میں سے کسی نے اجتہادِ مطلق کی طرف انتساب کا مرتبہ حاصل کرلیا ہو، جو آدمی کو اپنے امام کے قواعد سے باہر نہیں کرتا، جیسے امام ابویوسف، امام محمد، ابن القاسمؒ، اشہب، مُزَنِی، ابن المُنذِر اور ابن سُرَیج، پس ان سب حضرات نے اگرچہ لوگوں کو ایسے فتوے دیئے ہیں جن کی ان کے ائمہ نے تصریح نہیں کی ہے، مگر وہ اپنے ائمہ کے اصول وقواعد سے باہر نہیں نکلے ہیں)

مجتہد صاحب! اب ذرا غور فرمائیں کہ اقوال مذکورۂ اکابر احقر کے دعوے پر کس قدر وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں! اور وہ اقوال وافعالِ اکابر جن کو آپ نے اور آپ کے قبلۂ ارشاد نے دلیل ردِّ تقلید سمجھا تھا، دیکھئے! ان کی تاویل عارف شعرانی بھی وہی فرماتے ہیں جو احقر نے عرض کیا تھا ——— والحمد للہ علیٰ ذٰلک ——— بغور ان اقوال کو ملاحظہ کیجئے اور سمجھ کر چُپ ہو رہیے۔

اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب نے حسب عادتِ جبلّی، بوجہِ تقلیدِ شیخ الطائفہ آیاتِ مُنزّلہ فی شان الکفار کو بلا تدبّرِ معانی نقل فرمایا ہے، اور بہت کچھ حق تبرّا گوئی ادا کیا ہے، اور موافق

اصطلاحِ فاضل، اجلِّ مجتہدین جناب مولوی عبید اللہ صاحب وغیرہ ظرافتِ مجتہدانہ کو خوب نبھایا ہے، سو ایسی مُزَخرُفات باتوں کا جواب ہمارے پاس سوائے صفحِ جمیل اور کچھ نہیں، اگر ہم بھی مثل مجتہد محمد احسن صاحب کے لعنِ مسلمین کو ممنوع نہ سمجھتے، تو ان شاء اللہ اس قسم کی باتوں کا جواب ترکی بہ ترکی عرض کرتے، مگر کیا کیجئے ہم کو تو مُباحثہ منظور ہے، مُشاتمہ ومُلاعنہ مدِ نظر نہیں۔

تقلیدِ شخصی پر ایک عقلی اعتراض

اب ان سب امور کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب نے ایک استدلالِ عقلی دربارۂ ردِّ تقلیدِ شخصی کہیں کہیں سے اخذ ومسخ کر کے بڑے زور وشور سے تحریر فرمایا ہے، اور اعتراضِ مذکور پر بہت کچھ نازِ بے جا فرماتے ہیں، خیر اس کے جواب دینے کی تو چنداں ضرورت نہ تھی، مگر اظہارِ جودتِ طبع ورسائی ذہنِ مجتہد صاحب کے لئے استدلالِ مذکور کا بلفظہٖ نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، وھو ھٰذا:

"**قولہ: سوال**: آپ جس امام کی تقلیدِ شخصی کے قائلِ وجوب ہیں، قول اس امام کا آپ کے نزدیک مطابق کتاب وسنّت کے ہے یا نہیں؟ اور اگر آپ قول اس امام کے موافق کتاب وسنّت ہونے کو نہیں پہچانتے تو باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے وجوبِ شخصی کے کیوں قائل ہو؟ اور اگر قول اس امام کا مطابق کتاب وسنّت کے ہونا پہچانتے ہو تو کس دلیل سے؟ اگر دوسرے کی تقلید سے تو اسی طرح اس دوسرے کی تقلید میں کلام ہوگا، پس دور لازم آئے گا یا تسلسل، وکلاھما باطلان بالاتفاق، فالتقلیدُ ایضًا باطلٌ، اور اگر مطابق کتاب وسنّت ہونا قول اس امام کا جس کی تقلید کی گئی ہے علم وعقل سے پہچانتے ہو تو اس صورت میں تقلید اس امام کی نہ ہوئی، بلکہ اتباع کتاب وسنّت کا ہوا، بہرحال اثبات تقلید کا مستلزم اس کی نفی کو ہوتا ہے، پس تقلیدِ شخصی کی مٹی تو نہایت ہی خراب ہوگئی ——— یہ سوال بمقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجوبِ اتباعِ کتاب وسنّت کی دلیل طلب کی تھی، انتہٰی"

الزامی جواب

اقول: شعر

گر از بسیط[1] زمیں عقل منعدم گردد　　بخود گماں نبرد ہیچ کس کہ نادانم

جناب مجتہد صاحب! آپ کے اس سوال کثیر الحجم[2]، عدیم المنفعت کا جواب تو بس یہی کافی ہے

---

[1] اگر روئے زمین سے عقل بالکل ختم ہوجائے، تو بھی اپنے بارے میں کوئی شخص گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے ۱۲

[2] کثیر الحجم: ضخامت میں بڑا، عدیم المنفعت: بے فائدہ ۱۲

کہ اگر ہم بپاسِ خاطرِ جناب، سوالِ مذکور کو تسلیم کرلیں، تو اس سوال سے جیسے بطلانِ تقلیدِ شخصی ہوگا، بعینہ ویسا ہی مطلق تقلید کا بطلان لازم آئے گا، کما ھو ظاھر، جب ناواقف کسی مسئلہ کو کسی واقف کار عالم سے استفسار کرے گا، اور بعد استفسار اس پر عمل کرے گا، تو اس پر یہی سوال آپ کے زعم کے موافق وارد ہوگا، مثلاً آپ یا کوئی حضراتِ غیر مقلدین میں سے اگر کوئی مسئلہ قبلۂ ارشاد جناب مولوی نذیر حسین صاحب سے استفسار کریں، اور حسبِ ارشاد مولوی صاحب اس پر کاربند ہوں، تو سائلِ مذکور ارشادِ رئیس المجتہدین کو اگر مطابق کتاب وسنّت کے نہیں سمجھتا تو اس پر عمل کرنے کے کیا معنی؟ اور اگر سمجھتا ہے تو تابع ارشادِ مجتہد صاحب موصوف نہ رہا، بلکہ جو کچھ کرتا ہے اپنی رائے سے کرتا ہے، اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ ماخذِ[1] مسائل وتطابقِ کتاب وسنت کی اکثر عوام کو کسی قسم کی بھی اطلاع نہیں ہوتی، اور نہ ان کو کوئی اس امر کی تکلیف دیتا ہے، ان کو فقط یہی کافی ہے کہ جس عالم کو وہ اپنے نزدیک قابلِ اعتماد سمجھیں اس کے قول کے موافق عمل کریں۔

بلکہ تقلید مسائلِ شرعیہ ہی پر کچھ موقوف نہیں، تمام علوم میں جب کوئی کسی کی تقلید کرے گا اس پر یہی اعتراض ہوگا، مثلاً اگر کوئی بے چارہ عامی ناواقف مریض کسی طبیب سے پوچھ کر کسی دوا کا استعمال کرے، تو حسبِ زعم مجتہد صاحب ہم پوچھتے ہیں کہ مریضِ مذکور اس دوا کا مطابق قواعدِ طبیہ کے ہونا جانتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں جانتا تو بقول مجتہدِ زمن مولوی محمد احسن صاحب کے، باوجود[2] احتمال غیر مطابق ہونے کے اس دوا کا کیوں استعمال کرتا ہے؟ اور اگر اس دوا کا مطابق قواعدِ طبیہ کے ہونا پہچانتا ہے، تو اب بقولِ مجتہد صاحب وہ عامی متبعِ رائے طبیب نہ رہا، بلکہ متبع قواعد طبیہ کہلائے گا، اور اتباعِ طبیب مستلزم عدمِ اتباع کو ہوگیا، اگر یہی "ممانعتِ[3] تقلید اور استدلالاتِ عجیبہ" ہیں، تو شاید مجتہد صاحب عوام کو تسلیم قولِ اطباء سے بھی منع کرتے ہوں، اور اطباء ہی پر کیا موقوف ہے، کسی فن کی بات بھی جب تلک اس کا موافقِ قواعدِ فنِ مذکور ہونا خوب معلوم نہ ہوجائے، کسی ناواقف کو اس پر کاربند ہونا حسبِ زعم مجتہد صاحب ممنوع وغلط ہوگا ؎

گر ہمیں اجتہاد خواہی کرد کارِ ملت تمام خواہد شد[4]

اب آپ کو چاہئے کہ اس استدلالِ ردِّ تقلید کو رئیس المجتہدین کے روبرو پیش کرکے

---

[1] ماخذ: بنیاد، تطابق، توافق ۱۲ [2] باوجود الخ یعنی جب یہ احتمال ہے کہ وہ دوا قواعدِ طبیہ کے مطابق نہ ہو ۱۲

[3] ممانعت: عدمِ جواز ۱۲ [4] اگر ایسا ہی وہ اجتہاد کرے گا، تو ملت کا بیڑا غرق ہوجائے گا ۱۲

طالبِ جواب ہوں، کیونکہ استدلالِ مذکور سے اگر بطلان ہوتا ہے، تو مطلق تقلید کا بطلان ہوتا ہے، شخصی، غیرِ شخصی کی کچھ تخصیص نہیں، آخر تقلیدِ مطلق غیر معیّن کو تو آپ کے قبلہ وکعبہ جناب مولوی نذیر حسین صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں، بھول گئے ہو تو تقریرِ مذکورہ بالا رئیس المجتہدین کو ملاحظہ فرما لیجیے۔ ؎

شادم کہ از رقیباں دامن کشاں گذشتی گو مشتِ خاکِ ما، ہم بر باد رفتہ باشد[1]

افسوس! اوروں کی بدشگونی میں آپ اپنی ناک کو بھول گئے، اب آپ کو چاہیئے کہ ہو سکے تو اسی سوال کی سوچ سمجھ کر ایسی تقریر فرمائیے کہ فقط تقلیدِ شخصی کا بطلان ہو، اور تقلیدِ مطلق ائمہ اربعہ کی اس سے علیحدہ رہ جائے، اس کے بعد سوالِ مذکور ہمارے روبرو پیش کرنا، اور طالبِ جواب ہونا۔

تحقیقی جواب

اور اگر جوابِ تحقیقی ہی سننے کو جی چاہتا ہے تو سنئے! بنائے تقلید فقط اس امر پر ہے کہ جس فن میں کوئی کسی کی تقلید واتباع کرے، متبِع اور مقلِد کے ذمہ یہ ضروری بات ہے کہ شخصِ متبوع کو اپنے حوصلہ کے موافق بالاجمال قابلِ اتباع واقتدار سمجھتا ہو، اور فنِ مذکور میں اس کی رائے وفہم کا معتقد ہو، یعنی تقلید واتباع کسی شخص کا بدون دو امر کے نہیں۔

ایک تو یہ کہ مقلّدِ مذکور گو کیسا ہی عامی اور فنِ مذکور سے ناواقف ہو، مگر قبل تقلید یہ امر ضروری ہے کہ مقلّدِ مذکور اس شخص کو اپنی رائے کے موافق بھی فنِ مذکور میں قابلِ اتباع سمجھتا ہو، ——— اور یہ بات ظاہر ہے کہ ناواقف اور جاہل بھی دیکھ بھال کر، اوروں سے سُن سنا کر حسبِ حوصلہ اپنی رائے میں بین العلماء ایک کو دوسرے پر ترجیح دے لیتے ہیں، مثلاً آپ گو ریاضی، طِب، فقہ، ادب وغیرہ سے ناواقف ہوں، مگر اس فن کے جاننے والوں میں بوجوہِ کثیرہ موازنہ کر سکتے ہو، بالجملہ کسی کی اتباع کرنے کے لئے ایک یہ امر ضروری ہے کہ مقلِّد اس شخص کو اپنی رائے میں بھی قابلِ اتباع جانتا ہو، اور اس کی قابلیّت وعلم کا فن مذکور میں قائل ہو۔

دوسرا امر کسی کی تقلید کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقلّد ومتبِع بہ نسبت متبوع ومقلَّد

---

[1] میں خوش ہوں کہ آپ (محبوب) رقیبوں سے دامن بچا کر نکل گئے (یعنی ان سے نہیں ملے) اگرچہ ہماری مٹھی بھر مٹی بھی (یعنی ہمارا نحیف ونزار وجود بھی) ہوا پر اڑ چکا ہے (یعنی محبوب ہم سے بھی نہیں ملا ہے، اور اس کا نہ ملنا ہم کو تباہ کر گیا ہے) حاصل شعر یہ ہے کہ معترض کے اعتراض سے جہاں تقلیدِ شخصی باطل ہوتی ہے ——— جو ہمارا مدعا ہے ——— مطلق تقلید بھی باطل ہوتی ہے ——— جو اُن کا مدعا ہے ——— اس لئے ہم اس اعتراض سے خوش ہیں ۱۲

کے بالاجمال اس امر کا معتقد ہو کہ متبوعِ موصوف فنِ مذکور میں جو کہتا ہے فنِ مذکور کے مطابق کہتا ہے، اور حتی الوسع اس میں سعی کرتا ہے کہ جو کہے مطابقِ قواعدِ فنِ مذکور کہے، یہ نہ ہو کہ باوجود علم، مغالطہ دہی عوام کے لئے خلافِ دیانت فنِ مذکور کی مخالفت کرنے لگے، مثلاً اگر قولِ طبیب کو کوئی عامی تسلیم کرتا ہے تو اول یہ سمجھ لیتا ہے کہ طبیبِ مذکور فنِ طب سے واقف ہے، اور مریضوں کے حق میں جان بوجھ کر خلافِ قوانین طب نہیں کرتا۔

تقلید کرنے کے لئے یہ امر ضروری نہیں کہ مقلِّد ہر قولِ امام و مقلَّد کو علی سبیل التفصیل مطابقِ قواعد جانتا ہو، اور یہ امر ایسا ظاہر و باہر ہے کہ بجز نا انصاف، دشمنِ عقل ان شاء اللہ تعالیٰ کوئی اس کا انکار نہ کرے گا، اور تقلید، علومِ سافلہ سے لے کر علومِ عالیہ تلک حتی کہ تقلیدِ انبیاء علیہم السلام بھی اسی امر پر مبنی ہے، مثلاً اگر کوئی شخص کسی نبی پر ایمان لائے، اور ان کے ارشادات کو تسلیم کرے، تو اول یہ ضرور ہے کہ خواہ بوجہ ظہورِ معجزات، خواہ بمشاہدۂ اخلاق و افعال وغیرہ نبیٔ موصوف کی نبوت اور ان کے مفترض الطاعت ہونے کا معتقد ہو جائے ہاں! بعد اس اعتقاد کے یہ بیہودہ بات ہے کہ نبی کے ہر ایک حکم و ارشاد کو علی سبیل التفصیل سمجھے بغیر اس پر عمل نہ کرے۔

علیٰ ھٰذا القیاس ہر عامی کو دربارۂ معالجۂ امراضِ جسمانی کسی طبیب کی رائے کو ماننا اس پر موقوف ہے کہ عامیٔ مذکور گو طب سے ناواقفِ محض ہے، مگر اس کے حالات کو دیکھ بھال کر، یا اوروں سے سن سنا کر اول اس کے طبیب ہونے کا معتقد ہو جائے، اور بالاجمال یہ بات سمجھ لے کہ طبیبِ مذکور علاجِ امراض حسبِ قواعدِ طبیہ کرتا ہے، پھر اس کے بعد اس عامی کو اتباعِ طبیبِ مذکور کے لئے یہ امر ضروری نہیں کہ بالتفصیل ہر دوا اور ہر غذا کے خواص بدون دریافت اور تحقیق کئے، اور بدون ثبوت تطابقِ قواعدِ طبیہ، کسی کا استعمال نہ کرے۔

سو بعینہٖ یہی حال تقلیدِ ائمہ فقہ کا سمجھنا چاہئے، یعنی جس امام کی ہم تقلید کریں گے تو اول ہم کو یہ ضروری ہے کہ دلائل و آثار سے اپنے فہم کے موافق اس امام کے لائقِ اتباع و تقلید ہونے کے بالاجمال معتقد ہو جائیں، یہ ضروری نہیں کہ ہر عامی ہر ایک قولِ امام کو جب تلک بالتفصیل مطابق کتاب و سنّت کے نہ سمجھ لے جب تلک اس پر عمل نہ کرنا چاہئے۔

اب اس کے بعد یہ گذارش ہے کہ آپ نے جو سوال کی دو شقیں کی ہیں، اور یہ دریافت کیا ہے کہ قول اس امام کا آپ کے نزدیک مطابق کتاب و سنّت کے ہے یا نہیں؟ ——

سو ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں، یعنی قولِ امام کو اپنی رائے کے موافق، مطابق کتاب وسنّت کے مجملاً بالمعنی المذکور سمجھ کر اس پر عمل کرتے ہیں۔

اور اس پر آپ کا یہ اعتراض کرنا کہ اس صورت میں تقلید امام کی نہ ہوئی، بلکہ اتباع کتاب و سنت کا ہوا، سراسر حضور کی کج فہمی ہے، ہم کب کہتے ہیں کہ اتباعِ کتاب وسنّت نہیں، ہاں! یہ کہتے ہیں کہ اتباعِ کتاب وسنّت بواسطۂ اعتماد علی قولِ امام ہوا، بلکہ مسائل شرعیہ میں جب کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے تو وہاں تینوں امر جمع ہوتے ہیں، اپنی رائے[1] کو بھی دخل ہوتا ہے، اور قولِ[2] امام پر بھی اعتماد ہوتا ہے، اور کتاب[3] وسنّت پر بھی عمل ہوتا ہے، یہ آپ کی غلط فہمی ہے کہ رائے مقلد کے دخیل ہونے، اور امام کی تقلید کرنے میں منافات سمجھ کر اس پر اعتراض کرنے بیٹھ گئے، بلکہ جہاں تقلید ہوگی وہاں رائے مقلد کو ضرور دخل ہوگا، بدون دخل رائے مقلِد، تقلید نہیں ہوسکتی، یعنی جب تلک مقلِد کی رائے میں یہ امر نہ آجائے کہ امام موصوف لائقِ تقلید واتباع ہے، اور جب تلک بالاجمال اس امر کا معتقد نہ ہوجائے کہ اقوالِ امام مطابق قواعدِ شرعیہ ہیں، اس وقت تلک وہ شخص تقلید امام کا پابند نہ ہوگا، ——— تو آپ کا یہ فرمانا کہ آپ قول اس امام کو موافق کتاب وسنّت ہونے کو نہیں پہچانتے، تو باوجود احتمالِ غیر مطابق ہونے کے تقلیدِ شخصی کے کیوں قائل ہو؟ بالکل غلط ہے، کیونکہ مطابق نہ جاننے کے اگر یہ معنیٰ ہیں کہ مقلّد بالاجمال بالمعنی المذکور بھی قولِ امام کو مطابق کتاب وسنّت نہیں جانتا، تو یہ معنی تو غلط! ابھی عرض کرچکا ہوں کہ یہ امرِ[1] موقوف علیہ اور مبنائے تقلید ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ بالتفصیل اقوالِ امام کو مطابقِ کتاب وسنت نہیں پہچانتا، تو مسلّم! مگر اتباع وتقلیدِ امام کے لئے یہ علم ضروری ہی نہیں، کما مَرّ ——— اب آپ کو چاہیے کہ ذرا سمجھ کر سوالِ مذکور کی اصلاح کیجیے۔

باقی مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ یہ سوال بمقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجوبِ اتباعِ کتاب وسنّت کی دلیل طلب کی تھی، اور تو کیا عرض کروں بالکل مصداق مشہور مصرع آنچہ مردم میکند بوزینہ[2] ہم کند ہے! الحمد للہ! رئیس المجتہدین واحسن المتکلمین کے استدلالاتِ عقلی ونقلی کا حال بخوبی اہل فہم کو ظاہر ہوگیا، اب اس فہم وفراست پر دعوے اجتہاد ماشاء اللہ بہت ہی چسپاں ہوتا ہے ؎

دعوے اجتہاد اور یہ فہم مجتہد صاحبوں کے کیا کہنے؟!

وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ۔

---

[1] یہ امر یعنی بالاجمال تطابق وتوافق کا جاننا ۱۲ [2] جو کچھ انسان کرتا ہے بندر بھی کرتا ہے، یعنی انسان کی نقل کرتا ہے ۱۲

٦

ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اوّل وقت

(مثل اور مثلین کی بحث)

مذاہب ـــــ روایات ـــــ جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں ـــــ جواب ادلہ کا خلاصہ ـــــ مثلین تک ظہر کا وقت باقی رہنے کی دلیل ـــــ امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے ـــــ ارشاد ابوہریرہ رض سے استدلال پر شبہ کا جواب ـــــ امام نووی کی تاویل کا جواب ـــــ امام اعظم کے قول کی ایک اور دلیل ـــــ جمہور کے دلائل امام اعظم کے خلاف نہیں ـــــ آخر وقت ظہر میں امام اعظم کی مختلف روایات کا منشا ـــــ ظاہر الروایۃ تمام دلائل کی جامع ہے ـــــ ظاہر الروایۃ محتاط لوگوں کے لئے ہے ـــــ امام اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق ـــــ حضرت عمر رض کا ارشاد امام اعظم کے خلاف نہیں ـــــ صاحب ہدایہ کا استدلال نہایت قوی ہے ـــــ دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے ـــــ تین شبہات اور ان کے جوابات ـــــ قولی اور فعلی حدیثیں قبول نسخ میں مساوی ہوتی ہیں۔

⑥

ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اوّل وقت

(مِثل اور مِثلَین کی بحث)

ظہر کا آخر وقت کب تک باقی رہتا ہے، اور عصر کا وقت کب سے شروع ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، ائمہ ثلٰثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، اور صاحبینؒ یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ظہر کا وقت اس وقت ختم ہوتا ہے جب ہر چیز کا سایہ فَیِٔ زوال کو منہا کرنے کے بعد اس چیز کے بقدر ہو جائے —— اصطلاح میں اس کو ایک مِثل (مانند) کہتے ہیں —— اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، دونوں وقتوں کے درمیان مشہور قول کے مطابق نہ تو کوئی حدِّ فاصل ہے، نہ مشترک وقت۔

اور امام اعظمؒ سے اس سلسلہ میں چار روایتیں منقول ہیں:

① ظاہر روایت میں ظہر کا وقت دو مِثل پر ختم ہوتا ہے، اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہوتا ہے، یہی مُفتیٰ بہ قول ہے —— علامہ کاسانی رحمہ نے "بدائعُ الصنائع" میں لکھا ہے کہ یہ قول ظاہر روایت میں صراحۃً مذکور نہیں ہے، امام محمدؒ نے صرف یہ لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کا وقت دو مِثل کے بعد (یعنی تیسرے مِثل سے) شروع ہوتا ہے، ظہر کا وقت کب ختم ہوتا ہے اس کی تصریح امام محمدؒ نے نہیں کی۔

(۲) امام اعظمؒ کا دوسرا قول وہی ہے جو ائمہ ثلثہ اور صاحبین کا ہے، امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور صاحب دُرِّ مختار نے لکھا ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے، اور سید احمد دُحلان شافعیؒ نے خزانۃ المفتیین اور فتاوی ظہیریہ سے امام صاحب کا اس قول کی طرف رجوع نقل کیا ہے، مگر ہماری کتابوں میں یہ رجوع ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس قول کو حسن بن زیاد لُؤلُؤِی کی روایت قرار دیا گیا ہے، اور سَرَخسیؒ نے مَبسوط میں اس کو بروایت امام محمدؒ ذکر کیا ہے، اور صاحب دُرِّ مختار نے جو اس قول کو مفتی بہ کہا ہے، اس کو علامہ شامی نے رد کیا ہے۔

(۳) امام اعظمؒ سے تیسری روایت یہ ہے کہ مثلِ ثانی مُہمَل وقت ہے، یعنی ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دو مثل کے بعد شروع ہوتا ہے، اور دوسرا مثل نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا، یہ اسد بن عَمرو کی روایت ہے امام اعظمؒ سے۔

(۴) اور چوتھا قول عُمدۃ القاری شرح بخاری میں ذکر کیا گیا ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل سے کچھ پہلے ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دو مثل کے بعد شروع ہوتا ہے، امام کرخیؒ نے اس قول کی تصحیح کی ہے، حضرت قدس سرہ نے ایضاح الادلۃ میں اس قول سے بحث نہیں کی ہے۔

روایات کتاب کی بحث سمجھنے کے لئے مسئلہ سے متعلق درج ذیل پانچ روایتیں ذہن نشین کر لی جائیں۔

پہلی روایت: امامتِ جبرئیل والی حدیث ہے، جس میں حضرت جبرئیلؑ نے پہلے دن ظہر کی نماز زوال ہوتے ہی پڑھائی تھی، اور عصر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی تھی، اور دوسرے دن ظہر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی تھی، یعنی ٹھیک اسی وقت جس وقت پہلے دن عصر کی نماز پڑھائی تھی، (لِوَقتِ العَصرِ بِالأمسِ) اور عصر کی نماز دو مثل پر پڑھائی تھی ——— یہ روایت جمہور کا مستدل ہے۔

دوسری روایت: حضرت عمرؓ کا گشتی فرمان ہے، جو آپ نے اپنے گورنروں

کے نام جاری کیا تھا، اس میں آپ نے لکھا تھا کہ ظہر کی نماز پڑھو جب سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، یہاں تک کہ وہ سایہ ایک مثل ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھو دراں حالیکہ سورج بلند، چمکدار اور صاف ہو، اور عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے سوار دو۲ یا تین۳ فرسخ سفر کر سکے ——— اس روایت سے بھی جمہور کے لئے استدلال کیا گیا ہے۔

تیسری روایت : حضرت ابوہریرۃ رضؓ کا ارشاد ہے کہ ایک شخص نے آپؓ سے نماز کے اوقات دریافت کئے تو حضرت ابوہریرۃ رضؓ نے فرمایا:

أَنَا أُخْبِرُكَ! صَلِّ الظُّهْرَ اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ، وَالعَصْرَ اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَيْكَ (موطأ مالک ص۳ و مؤطأ محمد ص۴۲)

سنئے! میں آپ کو بتاتا ہوں! ظہر کی نماز پڑھئے جب آپ کا سایہ آپ کے برابر ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھئے جب آپ کا سایہ آپ کے دو۲ مثل ہو جائے۔

یہ امام اعظم رحؒ کی ظاہر روایت کی دلیل ہے، یہ اگرچہ حضرت ابوہریرۃ رضؓ کا ارشاد ہے، مگر چونکہ مَقَادِیْر مُدْرَک بالعقل نہیں ہوتے، اس لئے لامحالہ اس کو حکماً مرفوع ماننا ہوگا۔

چوتھی روایت : حضرت ابوذرؓ غفاری رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو صحیحین میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، جب ظہر کا وقت ہوا تو مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، حضور صؐ نے ارشاد فرمایا: ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو، کچھ دیر کے بعد پھر مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، تو حضور صؐ نے پھر فرمایا: ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو، حَتّٰی رَأَیْنَا فَیْءَ التُّلُوْلِ (یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھ لیا) پھر حضور اکرم صؐ نے ارشاد فرمایا کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے، لہٰذا جب گرمی سخت ہو تو ظہر کی نماز ٹھنڈی کر کے پڑھا کرو ———

یہ روایت بھی امام اعظم رحؒ کی ظاہر روایت کی دلیل ہے۔

پانچویں روایت : حضرت ابوہریرۃ رضؓ کی وہ حدیث ہے جو صحاح ستہ میں مروی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

اِذَا اشْتَدَّ الحَرُّ فَاَبْرِدُوْا عَنِ الصَّلوٰۃِ فَاِنَّ شِدَّۃَ الحَرِّ مِنْ فَیْحِ جَھَنَّمَ (ترمذی ص۲۳ ج ۱)	جب گرمی سخت ہو جائے تو نماز ظہر ٹھنڈی کر کے پڑھو، کیونکہ گرمی کی تیزی جہنم کے پھیلاؤ سے ہے۔

اس حدیث سے صاحب ہدایہ نے امام اعظمؒ کی ظاہر روایت کے لئے استدلال کیا ہے، اور طریقۂ استدلال یہ ہے کہ عرب میں ایک مثل کے بعد ہی ٹھنڈک ہوتی ہے، کیونکہ وہاں ٹھنڈک اس وقت ہوتی ہے جب سمندر کی طرف سے ہوائیں چلنا شروع ہوتی ہیں۔ محمد بن کعب قرظی جو مشہور تابعی ہیں فرماتے ہیں کہ

نَحْنُ نکون فی السفر فاذا فَاءَتِ الاَفْیَاءُ، وھَبَّتِ الاَرْوَاحُ، قالوا: اَبْرِدتم فالرَّوَاحَ!	ہم سفر میں ہوتے ہیں تو جب سایے پلٹ جاتے ہیں، اور ہوائیں چلنے لگتی ہیں، تو قافلہ میں اعلان کیا جاتا ہے کہ موسم ٹھنڈا ہو گیا ہے، اب شام کا سفر شروع کرو۔

آج بھی جس کا جی چاہے عرب میں جائے، اور گرمیوں کی شدت کے زمانہ میں اپنی آنکھوں سے دیکھے کہ شام کو ہوائیں کب چلنا شروع ہوتی ہیں، مثل اول میں شاید ہی کبھی چلتی ہوں، ہمیشہ مثل ثانی شروع ہونے کے بعد ہوائیں چلتی ہیں، پس ثابت ہوا کہ مثل ثانی ظہر کا وقت ہے۔

امام اعظم کے اقوال میں تطبیق

امام اعظمؒ کی مختلف روایات کے سلسلہ میں حضرت قدس سرّہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ امام صاحب کے اقوال میں تطبیق دی جائے، اور یوں کہا جائے کہ ظہر کا وقت ایک مثل تک تو بالیقین رہتا ہے، اور مثل ثانی کے ختم تک رہنے کا احتمال ہے، اور عصر کا وقت مثل ثالث سے بالیقین شروع ہوتا ہے، مگر مثل ثانی سے شروع ہونے کا احتمال ہے، لہٰذا احتیاط اس میں ہے کہ ایک مثل ختم ہونے سے پہلے ظہر کی نماز پڑھ لی جائے، اور عصر کی نماز مثل ثانی کے ختم ہونے کے بعد ہی پڑھی جائے، اور اگر کسی وجہ سے ظہر کی نماز مثل اول میں نہ پڑھ سکے تو پھر مثل ثانی میں پڑھ لے، اس سے تاخیر نہ کرے، اور اس کو ادا کہا جائے گا قضا نہیں کہا

جائے گا، اسی طرح اگر کسی مجبوری میں ـــــ جیسا کہ حاجیوں کو حرمین شریفین میں یہ مجبوری پیش آتی ہے ـــــ کوئی شخص مثلِ ثانی میں عصر کی نماز پڑھ لے تو اس کو بھی صحیح کہا جائے گا، یعنی ذِمّہ فارغ ہو جائے گا، مگر ظہر اور عصر دونوں کو مثلِ ثانی میں پڑھنا شریعت کے منشا کے خلاف ہے، شریعت کا منشا یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا چاہئے، اور یہ فصل عام حالات میں کم از کم ایک مثل کے بقدر رہنا چاہئے، اور مخصوص حالات میں اس سے کم بھی ہو سکتا ہے ـــــ اور وقتِ مُہْمَل سے امام صاحب کی مراد یہی عملی اہمال ہے، یعنی دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا۔

حضرت اقدس نے یہ نقطۂ نظر دو وجہ سے اپنایا ہے:

(۱) ایک اس وجہ سے کہ مثلین تک وقتِ ظہر کے باقی رہنے کی کوئی صریح روایت نہیں ہے، اس لئے احتمال ہے کہ مثلِ ثانی عصر کا وقت ہو۔

(۲) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ امامتِ جبرئیل والی حدیث کی تاریخ معلوم ہے، وہ اس وقت کی روایت ہے جب پانچ نمازیں فرض ہوئی تھیں یعنی اسلام کے بالکل دورِ اول کی روایت ہے، اور باقی تمام روایتیں بعد کی ہیں، اس لئے احتمال ہے کہ مثل اور مثلین کے معاملہ میں نسخ ہوا ہو، یعنی عصر کا وقت گھٹا کر مثلین سے کر دیا گیا ہو، اور ظہر کا وقت بڑھا کر مثلین تک کر دیا ہو، لہٰذا مثلِ ثانی میں شک پیدا ہو گیا کہ وہ عصر کا وقت رہا یا نہیں؟ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز مثلِ ثانی کے بعد پڑھی جائے، تاکہ بالیقین ذِمّہ فارغ ہو جائے، اگر مثلِ ثانی میں عصر کی نماز پڑھی جائے گی تو آخری تین روایتوں کی بنا پر کھٹکا رہے گا کہ شاید نماز وقت سے پہلے پڑھی گئی ہو، اور ذمّہ فارغ نہ ہوا ہو۔

رہا ظہر کا معاملہ تو اگر وہ مثلِ اول میں ادا کی گئی ہے تب تو وہ بالیقین ادا ہو گئی، اور اگر مثلِ ثانی میں پڑھی گئی ہے تب بھی ذمّہ فارغ ہو جائے گا، کیونکہ امامتِ جبرئیل والی حدیث کے پیشِ نظر اگر ظہر کی نماز ادا نہ ہوگی تو

قضا ہو جائے گی، اور قضا سے بھی ذمہ فارغ ہو جاتا ہے۔

الغرض جمہور نے جو موقف اختیار کیا ہے، وہ اولاً تو مبنی بر احتیاط نہیں، اور ثانیاً ان کے مذہب کے مطابق آخری تین[1] روایتوں کو ترک کرنا لازم آتا ہے، اور امام اعظمؒ نے ایسا طریقہ اختیار فرمایا ہے کہ اس میں احتیاط بھی ہے، اور تمام روایتوں پر عمل بھی ہو جاتا ہے، فجزاہ اللہ تعالیٰ خیراً، واثابہ بما ھو اھلہ (آمین)

جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں

جمہور کا مستدل یعنی امامتِ جبرئیل والی حدیث بھی قطعی دلیل نہیں ہے، کیونکہ اس میں نسخ کا احتمال ہے، اور یہ احتمال بے دلیل نہیں ہے، بلکہ آخری تین روایتوں کی بنا پر یہ احتمال پیدا ہوا ہے، دلیل کے قطعی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ کوئی ایسی نص پیش کی جائے جس سے دائماً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مثلِ ثانی میں عصر پڑھنا ثابت ہوتا ہو، یا کم از کم ایسی تصریح پیش کی جائے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل مثلِ ثانی میں عصر پڑھنے کا تھا، اور ایسی تصریحات جمہور کے پاس نہیں ہیں ——— اس ضروری تمہید کے بعد حضرت قدس سرہٗ کا کلام پڑھئے!

دفعہ ششم

جواب ادلہ کا خلاصہ خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ حضرتِ سائل یعنی مجتہد مولوی محمد حسین صاحب نے وقتِ ظہر کے ایک مثل کے بعد دوسرے مثل کے اخیر تلک باقی رہنے کی دلیل پوچھی تھی، سو اس کے جواب میں، ہم نے ادلہ میں یہ عرض کیا تھا کہ وقتِ ظہر و عصر میں صاحبین کا تو

---

[1] مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے، اور روایات کے مفادات کے لئے اور مزید روایتوں کے لئے، اور اقوالِ امام اعظمؒ میں دیگر تطبیقوں کے لئے تسہیل ادلۂ کاملہ ص۹۱ تا ص۱۰۱ ملاحظہ فرمائیں ۱۲

وہی مذہب ہے جو ائمۂ ثلٰثہ کا مذہب ہے، بلکہ امام صاحب سے بھی ایک روایت یہی ہے، ہاں ظاہر الروایہ میں امام صاحب سے یہ روایت ہے کہ ظہر مثلین پر ختم ہوتا ہے، اور عصر مثلین سے شروع ہوتا ہے۔

سو ہم کو تو بوجہ بے تعصبی کسی بات پر اڑ نہیں، مگر آپ کے طعن و تشنیع کی وجہ سے جواب دینا پڑتا ہے یعنی جب یہ امر مسلّم ہے کہ صاحبین وخود امام صاحب بھی ایک روایت میں وہی فرماتے ہیں جو کہ ائمۂ دیگر کا مذہب ہے، تو پھر اس مسئلہ میں چھیڑ چھاڑ کرنے کا ماحصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ امام صاحب نے ایک بات ایسی فرمائی جو کہ محض بے دلیل اور خلافِ احادیث[1] ہے، سو جس حالت میں خلاصۂ سوالِ سائل طعن و تشنیع امرِ مذکور کے سوا اور کچھ نہیں، تو اس وجہ سے ہم سے بھی بدون جواب دیئے نہیں رہا جاتا، اور اس قدر جواب ہم کو بیان کرنا مناسب ہے کہ جس سے امام صاحب کی روایت ظاہر الروایۃ کی دلیل معلوم ہو جائے۔

اس کے بعد ثبوتِ مدعا کے لئے ہم نے روایتِ مُوطا جو حضرت ابو ہریرۃ رضہ سے منقول ہے پیش کی تھی جس میں حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ صَلِّ الظُّهرَ اذا کان ظلُّكَ مِثْلَكَ والعصرَ اذا کان ظلُّكَ مِثْلَيْكَ فرماتے ہیں، کہ جن سے بشرطِ انصاف یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ بعد مثل بھی وقتِ ظہر باقی رہتا ہے، اور یہ روایت ہر چند موقوف ہے، لیکن بات ایسی ہے جس میں رائے صحابی کو دخل نہیں، اس لئے خواہ مخواہ بالمعنی[2] مرفوع کہنا پڑے گا، اور جب بقائے ظہر بعد مثل بھی ثابت ہو گا تو لاجرم[3] شروع عصر بعد المثلین ہو گا۔

ادھر تعیینِ اوقاتِ صلوٰۃ ایسا امر نہیں جس میں نسخ کی گنجائش اور تغیر و تبدّل کا احتمال نہ ہو، سو کیا عجب ہے کہ اوقات میں اخیر حال میں کمی بیشی ہو گئی ہو، اور ظہر کا وقت ایک مثل سے منسوخ ہو کر مثلین تک پہنچ گیا ہو، اور یہ زیادتی عصر میں باعث نقصان ہوئی ہو، اس لئے مقتضائے احتیاط وتقویٰ یہ ہے کہ تا مقدور صلوٰۃِ ظہر ایک مثل سے پہلے پڑھ لی جائے، اور اگر کسی وجہ سے قبلِ مثل ادا نہ ہو سکے تو پھر مثلین ہی سے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعد مثلین پڑھا کریں، اور بظاہر منشأ ظاہر الروایہ یہی معلوم ہوتا ہے، تو اب ہر دو روایتِ[4] امام صاحب میں بھی اختلاف نہ رہا۔

اب اگر آپ کے پاس کوئی ایسی حدیثِ صحیح ہو جو دربارۂ دوام ادائے صلوٰۃِ عصر قبل المثلین

---

[1] یعنی محض اعتراض کرنا مقصود ہے ۱۲

[2] بالمعنی یعنی حکماً ۱۲

[3] لاجرم: یقیناً ۱۲

[4] ہر دو روایت یعنی مثلین کی روایت اور ایک مثل کی روایت ۱۲

نص صریح ہو، یا فقط آخری وقت ہی میں ادائے صلوٰۃ عصر قبل المثلین پر نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالۃ ہو تو لائیے، اور دس نہیں بیس لے جائیے، بالجملہ ادلۂ کاملہ میں یہ مضمون مع شئ زائد موجود ہے۔

تعصب یہ یا وہ؟

اب ہمارے مجتہد صاحب خلافِ فہم و انصاف جو ہم پر اعتراضات کرتے ہیں ان کو ملاحظہ کرنا چاہئے، خلاصۂ تقریر مجتہد صاحب یہ ہے کہ جس حالت میں تمام مجتہدین و محدثین اور شاگردانِ امام صاحب، بلکہ ایک روایت کے موجب خود امام صاحب کا بھی یہی مذہب ہے کہ وقتِ ظہر بعد مثل کے ختم ہو جاتا ہے، اور حرمین شریفین وغیرہما میں بھی عمل درآمد اسی پر ہے، چنانچہ مؤلف[1] نے خود اقرار کیا ہے، تو باوجود اس کے پھر بھی امام صاحب کی ایک روایت کی ان امور کے مقابلہ میں تائید کرنا اور بے جواب دیئے نہ رہ سکنا، صریح بے انصافی اور تعصب ہے۔ ——— اس کے بعد مجتہد صاحب نے حسبِ عادتِ قدیم کلماتِ طعن و تشنیع لکھ لکھا کر ایک صفحہ پورا کر دیا ہے۔

سو مجتہد صاحب کی زبان درازیوں سے اعراض کر کے یہ عرض کرتا ہوں کہ جو شخص ادلۂ کاملہ کو دیکھے گا، یا ہم نے جو خلاصہ عبارتِ ادلہ، شروع اس دفعہ میں بیان کیا ہے اس کو مطالعہ کرے گا تو اس کو یہ امر معلوم ہو جائے گا کہ ہمارا مطلب فقط آپ کی زبان درازیوں اور لن ترانیوں کا جواب دینا ہے، یعنی آپ کا منشأِ اعتراض حسبِ تحریرِ سابق فقط امام صاحب کے قول پر اعتراض کرنا اور قولِ مذکور کو محض بے اصل کہنا ہے، ورنہ یہ تو آپ کو بھی معلوم ہے اور ہم بھی ادلہ میں کہہ چکے ہیں کہ معمول بہ حرمین شریفین وغیرہما میں قولِ صاحبین اور روایتِ ثانی حضرتِ امام ہے، باوجود اس کے پھر بھی آپ کا قولِ مذکور پر اعتراض کرنا بعینہ ایسا ہے، جیسا کوئی مثلاً امام شافعی رحؒ کے مسئلۂ واحدہ کے دو قولوں میں سے قولِ غیر معمول بہ پر اعتراض کرنے لگے، تو اس معترض کا خلاصۂ اعتراض اس کے سوا اور کیا ہے کہ امام شافعی رحؒ نے محض بے اصل بات فرما دی ہے؟!

سو جب آپ کا مطلبِ اصلی فقط یہی ٹھیرا کہ امام صاحب کا قولِ مذکور بالکل بے اصل و خلافِ نصوص ہے، تو اب بروئے انصاف اس کا جواب اسی قدر کافی ہے کہ ہم مبنائے قولِ امام بتا دیں، اور آپ کے دعوے کا بے اصل ہونا ثابت کر دیں ——— اور جس حال میں کہ ہم ظاہر کر دیں کہ قولِ مذکور بہ نسبت اقوالِ دیگر اقرب الی الاحتیاط ہے، تو پھر تو آپ کی تقریر کی

---

[1] مؤلف یعنی حضرت قدس سرہ نے جو ادلۂ کاملہ کے مؤلف ہیں ۱۲

لغویت اور بھی ظاہر ہوئی جاتی ہے۔

الغرض ہمارا مطلب کلام فقط قولِ امام کو بے اصل وخلافِ نصوص کہنے کا جواب دینا ہے، یہ مطلب نہیں کہ قولِ ائمہ دیگر وصاحبین وروایتِ ثانی امام وفتوے متاخرین سب غیر معمول بہا ہیں، اور ان کے مقابلہ میں روایت ظاہر الروایہ ہی مفتیٰ بہا ہے ——— اب انصاف فرمایئے کہ آپ نے جو قولِ امام پر باوجودیکہ بقول آپ کے، اکثر علمائے حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ نہیں، اعتراض کیا ہے یہ تعصبِ محض ہے، یا ہم نے جو اس کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ بعض روایاتِ حدیث سے قولِ امام کا پتہ لگتا ہے، اور اس پر عمل کرنا اقرب الی الاحتیاط ہے، تعصب پر دال ہے؟

مثلین تک ظہر کا وقت باقی رہنے کی دلیل

اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

"قولہ: مگر یہ تو فرمایئے کہ حدیثِ ابوہریرۃ سے جو آپ نے وقتِ ظہر کی تحدید مثلین تک سمجھی ہے، یہ کیونکر ہے؟ اگر محض اپنی رائے اور قیاس سے، تو یہ تو خود آپ ہی تسلیم فرما چکے ہیں کہ رائے صحابی کو بھی اس میں کچھ دخل نہیں، اور آپ کی رائے کا تو ذکر ہی کیا ہے! اور اگر حدیث سے تحدیدِ مثلین ثابت کرتے ہو، تو حدیث میں ظہر کے واسطے لفظ مِثْلَکَ بصیغہ افراد ہے، نہ مِثْلَیْکَ بصیغہ تثنیہ، انتہی" (ص۴۵)

اقول: گو مجتہد صاحب نے صراحۃً بیان نہیں کیا، مگر اندازِ کلام سے صاف ظاہر ہے کہ در پردہ اس کے مُقِر ہیں کہ ایک مثل کے بعد عدمِ دخولِ عصر اور بقائے وقتِ ظہر تو حدیثِ مذکور سے ثابت ہوتا ہے، مگر تحدیدِ وقتِ ظہر مثلین تلک حدیثِ مذکور سے نہیں نکلتی، اور یہ امر ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب جیسے امرِ ثانی کے منکر ہیں، ایسے ہی امرِ اول کے مُنکر، یعنی جیسے بقائے ظہر مثلین تلک کو نہیں مانتے، ایسے ہی بقائے ظہر وعدمِ دخولِ عصر بعد المثل کو نہیں تسلیم کرتے، سو ایک امر تو حدیثِ مذکور سے ثابت ہو گیا، فقط امرِ ثانی یعنی تحدیدِ ظہر مثلین تلک میں کلام ہے، سو مقتضائے انصاف تو یہی ہے کہ جب مجتہد صاحب امرِ اول کا جواب عنایت کریں گے، اسی وقت ہم بھی امرِ ثانی کا جواب عرض کر دیں گے۔

مگر بپاسِ خاطرِ مجتہد صاحب ان کے سوال کو رد کرنا بھی مناسب معلوم نہیں ہوتا، اس لئے استحساناً یہ عرض ہے کہ حدیث امامتِ جبرئیل وغیرہ روایاتِ مُستدلّہ جناب سے تو یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ وقتِ ظہر ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور اسی وقت سے وقتِ عصر شروع ہوتا ہے ———

—— اور روایتِ مذکورہ حضرت ابوہریرۃ رضہ اور بعضی اور روایتوں سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ وقتِ ظہر بعد مثل بھی باقی رہتا ہے، سو جب ان روایات سے یہ معلوم ہو گیا کہ وقتِ ظہر بعد مثل بھی باقی ہے، تو یہ بھی ضرور ماننا پڑے گا کہ وقتِ عصر بعد مثل کے شروع نہیں ہوتا، اور انتہائے ظہر و ابتدائے عصر جو امامتِ جبرئیل عہ یومِ اول سے ثابت ہوتی تھی اس میں کمی بیشی ہو گئی، تو اب تحدیدِ ظہر مثل تلک تو اس سے ہو نہیں سکتی، ہاں امامتِ یومِ ثانی سے —— جو صلوٰۃِ عصر کا مثلین کے وقت پڑھنا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے مخالف کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اس لئے —— مثلین سے ابتدائے عصر یقینی ہوگی، کیونکہ جب ابتدائے عصر بعد مثل نہ ہوئی، اور مابین مثل و مثلین ابتدائے عصر کسی حدیث سے ثابت نہیں، تو ناچار بحکمِ یوم ثانی اب ابتدائے عصر مثلین سے ماننا پڑیگا اگر تحدیدِ اوقات میں رائے کو دخل ہوتا تو بھی کوئی کچھ کہہ سکتا تھا۔

علیٰ ھٰذا القیاس ارشاد ابوہریرۃ رضہ والعصرَ اذا کان ظلُّکَ مِثْلَیکَ بھی اسی طرف مُشیر ہے، ورنہ جب روایتِ مذکورہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ وقتِ ظہر بعد مثل بھی باقی ہے تو اب آپ ہی کسی اور حدیثِ صحیح یا ضعیف سے تحدید وقتِ ظہر کر دیجئے اور انعام موعود کے مستحق ہو جایئے۔ اور آپ کی تسکینِ خاطر کے لئے عبارتِ شرحِ مُنیہ بھی نقل کئے دیتا ہوں —— وھو ھٰذا

بَقِیَ ان یُقال: ھٰذا انما یُفید عدمَ خُروجِ وقتِ الظھر ودخولِ وقتِ العصر بصَیرُورۃ الظِّلِّ مِثْلًا، وَلَا یَقتَضِی اَنَّ ما بینَ المثلِ والمثلین وقتٌ للظُّھرِ دون العصرِ وھو المدَّعیٰ، و الجوابُ انه قد ثبت بقاءُ وقتِ الظھر عند صیرورۃ الظِّلِّ مِثْلًا، نَسْخًا لامامة جبرئیلَ فیه فی العصرِ، اِذ کلُّ حدیثٍ رُوِیَ مخالفًا لحدیثِ امامۃِ جبرئیلَ ناسخٌ لِمَا خالفه فیه، لتحَقُّقِ تقدُّمِهٖ علیٰ کلِّ حدیثٍ رُوِیَ فی الاوقات، لانه اوّلُ ما عَلَّمَهٗ ایاھا، واِمامتُه فی الیوم الثانی فی العصر عند صَیرُورتِهٖ مثلین تُفید انه وقتُه ولَم یُنْسَخْ، فَیَستَمِرُّ ما عُلِمَ ثبوتُه من بقاءِ وقتِ الظھر الیٰ ان یدخلَ ھٰذا المعلومُ کونُه وقتًا للعصرِ، انتھیٰ (کبیری ص ۲۲۶ سہیل اکیڈمی لاہور)

(ترجمہ: باقی رہا یہ اعتراض کہ اس حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ سایہ کے ایک مثل ہو جانے سے ظہر کا وقت ختم نہیں ہوتا اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا، مگر اس سے جو مدعا ہے وہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایک مثل سے لے کر دو مثل تک ظہر کا وقت ہے، عصر کا وقت نہیں، تو جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ بات تو ثابت ہوئی کہ ایک مثل گذرنے کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے، اور اس سے امامتِ جبرئیل کی حدیث منسوخ ہوئی جس میں ایک مثل پر عصر پڑھانے کا ذکر ہے، اور وجہ نسخ یہ ہے کہ جو بھی حدیث امامتِ جبرئیل والی حدیث

کے خلاف مروی ہے وہ اس جزء کے لئے ناسخ ہے جس میں مخالفت پائی جاتی ہے، کیونکہ امامتِ جبرئیل والی حدیث اوقاتِ صلوٰۃ کے سلسلہ میں سب سے پہلی حدیث ہے، اور تمام حدیثوں سے مقدم ہے، کیونکہ وہ بالکل ابتدائی زمانہ کی ہے جب حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اوقاتِ صلوٰۃ کی تعلیم دی تھی ـــــ اور حضرت جبرئیل ع کے دوسرے دن ڈیڑھ مثل پر عصر کی نماز پڑھانے سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ڈیڑھ مثل پر عصر کا وقت ہے اور وہ منسوخ نہیں ہوا، پس وہ وقت جس کا ثبوت معلوم ہے ـــــ یعنی ظہر کا وقت ـــــ برابر باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ وقت آجائے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ عصر کا وقت ہے۔)

بالجملہ جب روایتِ مذکورہ سے بقائے ظہر بعد مثل ثابت ہوگیا، اور اس کی وجہ سے حکم ابتدائے عصر بعد مثل جو امامتِ روزِ اول سے ثابت ہوا تھا متغیر ہوگیا، تو اب حسبِ دلالتِ امامتِ یومِ ثانی خواہ مخواہ ابتدائے عصر بعد مثلین ماننا پڑے گا، اور ختمِ مثلین سے پہلے ابتدائے عصر محض بے اصل اور قیاسی بات ہوگی، اور تحدیدِ اوقات کے قیاسی نہ ہونے کے آپ بھی بہت زور شور کے ساتھ مدعی ہیں۔

امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے

اب جس کو کچھ بھی فہم وانصاف ہوگا وہ یقیناً مذہبِ امام کے اقرب الی الاحتیاط ہونے میں ہرگز متأمل نہ ہوگا، کیونکہ جب بعض روایات سے ادائے ظہر بعد مثل ثابت ہوا تو اب اگر کوئی نمازِ عصر قبلِ مثلین پڑھے گا، تو حسبِ حکم ان روایات کے احتمال ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کا اندیشہ بے شک رہے گا، اس لئے صلوٰۃ ظہر کا قبل مثل اور عصر کا بعد مثلین پڑھنا اولیٰ اور انسب ہوگا، تاکہ دونوں نمازوں میں کسی قسم کا خدشہ ہی باقی نہ رہے، اور ظاہر الروایہ کا مطلب یہی معلوم ہوتا ہے، بلکہ بعض[1] علماء نے بالتصریح یہ لکھ بھی دیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ظہر کا وقت مثل پر ختم ہوجاتا ہے، اور عصر مثلین کے بعد سے شروع ہوتی ہے، اس سے بشرطِ فہم صاف ظاہر ہے کہ حضرتِ امام کی روایات کا یہی مطلب ہے کہ احتیاط اسی میں ہے، اور اگر موافقِ احادیثِ باقیہ اور رائے ائمہ دیگر کے عصر بعد مثل[2] پڑھ لی جائے تو حتماً[3] حکم عدمِ جواز

---

[1] خود امام صاحب کی تیسری روایت یہ ہے کہ مثلِ ثانی مُہمَل ہے، نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا ۱۲ [2] تمام نسخوں میں یہاں (مثلین) ہے مگر صحیح (مثل) ہے ۱۲ [3] حتماً: یقیناً ۱۲

نہیں کرسکتے، ہاں! بوجہ بعض روایات، جانب مخالف کا کھٹکا ہے، انصاف سے تو امام صاحبؒ نے ایسی عمدہ بات فرمائی ہے کہ جس میں کسی حدیث کی مخالفت ہی نہیں، بلکہ سب کے موافق عمل میسر ہو جاتا ہے، ہاں! بے انصافی سے قولِ امام کو محض بے اصل و مخالف جملہ احادیث جو چاہو سو کہو بقول شخصے۔ ع اے روشنیٔ طبع تو برمن بلا شدی[1]!

جن علماء نے بوجہ حدیثِ امامتِ جبرئیلؑ وغیرہ انتہائے ظہر مثل پر رکھی ہے، اور ابتدائے عصر بعد مثل فرمائی ہے، ان کے قول کے موافق اُن روایات کو جن سے بقائے ظہر بعد مثل ثابت ہوتا ہے مؤوّل یا منسوخ کہنا پڑے گا، اور قولِ امام کے موافق سب روایات معمول بہا رہتی ہیں، اور تعارض ہی ہو تو بوجہ قدامت، حدیثِ امامت اور اس کے ہم معنیٰ احادیث کو ترک کرنا چاہئے تھا، چنانچہ عبارتِ سابقہ[2] میں نقل کرچکا ہوں۔

قولِ ابوہریرۃ رضؓ سے استدلال پر شبہ کا جواب

اس کے بعد آپ کا یہ فرمانا کہ "حضرت ابوہریرۃ رضؓ نے اپنے کلام میں فیٔ الزوال کو استثناء نہیں فرمایا، تو اب مثل سے علاوہ فیٔ الزوال کے مراد لینا محض کھینچا تانی ہے" آپ کی زبردستی ہے، مجتہد صاحب! اسی پیش بندی کے خیال سے ہم نے ادلۂ کاملہ میں یہ بیان کردیا تھا کہ "چونکہ اس باب میں جہاں مثل اور مثلین آتا ہے وہاں علاوہ فیٔ الزوال مثل اور مثلین لیا جاتا ہے، تو یہاں بھی یہی کہنا پڑے گا، ورنہ سخت ناانصافی ہوگی"۔

امام نوویؒ کی تاویل کا جواب

آگے چل کر آپ کا حسبِ ارشادِ امام نووی جملہ صَلِّ الظھرَ اذا کان ظِلُّکَ مِثلَکَ کی یہ تاویل کرنا کہ نمازِ ظہر سے فارغ ہو جا ایسے وقت تلک کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو جائے، کسی طرح قابلِ قبول نہیں، مجتہد صاحب! امام نووی وغیرہ کی تقلید سے حدیث کے حقیقی معنیٰ کو ترک کرنا آپ کے نزدیک کیونکر جائز ہوگیا؟ تقلیدِ ائمہ مجتہدین پر تو آپ کو اس قسم کے امور میں ایسے غضب آتے ہیں کہ خدا کی پناہ! ؎

وَجد و منعِ بادہ اے زاہد چہ کافر نعمتے ست   دشمنِ مے بودن و ہم رنگِ مستاں زیستن[3]!

---

[1] ہائے طبیعت کی تیزی! تو تو میرے لئے آفت بن گئی! ۱۲ [2] یعنی کبیری کی عبارت میں جو ابھی گذر چکی ہے ۱۲، [3] جھومنا اور شراب کو حرام کہنا، ارے زاہد! یہ کیسی نعمت کی ناشکری ہے! شراب کا دشمن ہونا اور مستوں کے ہم رنگ جینا! یعنی ائمہ اور ان کے متبعین کو کافر کہنا، اور پھر انہی کے اقوال سے استدلال کرنا کیسی عجیب بات ہے! ۱۲

اور خیر! آپ جو چاہئے سو کیجئے! اگر ہمارے مقابلہ میں اس حجت سے ثبوتِ مدعا کی امید رکھنی خیالِ بے جا ہے، اوّل تو امام نووی رح یا آپ کی تاویلِ قیاسی کا ماننا ہمارے ذمہ ضروری نہیں، علاوہ ازیں ہم معنی حقیقی کلام مذکور لیتے ہیں، اور آپ معنی مجازی، ہم آپ پر ترکِ حقیقت[1] کا اعتراض کر سکتے ہیں، آپ کس منہ سے بے وجہ دھمکاتے ہیں؟

اس کے علاوہ جملہ ثانیہ یعنی وَالعَصْرَ اِذَا کَانَ ظِلُّکَ مِثْلَیْکَ آپ کے معنی کے غیر مقبول ہونے پر قرینۂ واضحہ ہے، ظاہر ہے کہ اس جملہ میں تاویل کر کے آپ کے ارشاد کے موافق معنی مراد لینا خلاف بداہت ہے۔

خیر! عبارتِ نووی رح اور قولِ جناب مدعائے سامی تو ثابت نہ ہوا، مگر اس سے پہلے جو آپ نے ہم پر اعتراض کیا تھا، اور ہم نے جواب عرض کیا تھا، اس جواب کی تائید ہو گئی، کیونکہ آپ کا خلاصہ اعتراض تو یہ تھا کہ جملہ صَلِّ الظُّهْرَ اِذَا کَانَ ظِلُّکَ مِثْلَکَ میں لفظِ مثل سے مراد مع فی الزوال ہے، سایۂ اصلی سے علاوہ مثل مراد نہیں، اور ہم اس کا جواب ادلہ کے حوالہ سے یہ بیان کر آئے ہیں کہ ایسے مواقع میں مثل اور مثلین سے مراد علاوہ فیٔ الزوال ہوتا ہے۔

سو الحمد للہ! کلامِ امام نووی رح اور قولِ حضور سے یہ بات ثابت ہو گئی، ظاہر ہے کہ اگر ان مواقع میں مثل یا مثلین سے مع سایۂ اصلی مراد ہوتا تو امام نووی کو صَلَّی الظُّهْرَ حِیْنَ کَانَ فَیْءُ الْاِنْسَانِ مِثْلَهٗ کی تاویل میں خلافِ حقیقت و ظاہر مَعْنَاهُ: فَرَغَ مِنَ الظُّهْرِ حِیْنَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَیْءٍ مِثْلَهٗ[2] کے فرمانے کی کیا ضرورت تھی؟ حالانکہ اس جملہ کے بعد میں جو حدیث میں وَالْعَصْرَ حِیْنَ کَانَ فَیْءُ الْاِنْسَانِ مِثْلَیْهِ[3] موجود ہے، وہاں یہ معنی کوئی نہیں لیتا کہ فَرَغَ مِنَ الْعَصْرِ حِیْنَ

---

[1] اصولِ فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ کلام کے جب تک حقیقی معنی مراد لئے جا سکتے ہوں، مجازی معنی مراد نہیں لئے جائیں گے، منار اور نور الانوار میں ہے کہ

مَتٰی اَمْکَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ اَیْ مَادَامَ اَمْکَنَ	جہاں حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو، مجازی معنی ختم ہو جاتے
الْعَمَلُ بِالْمَعْنَی الْحَقِیْقِی سَقَطَ الْمَعْنَی الْمَجَازِی، لِاَنَّه	ہیں، کیونکہ مجازی معنی مستعار ہوتے ہیں، اور مستعار
مُسْتَعَارٌ وَالْمُسْتَعَارُ لَا یُزَاحِمُ الْاَصْلَ (نور الانوار ص۹۳)	چیز اصل سے ٹکر نہیں لے سکتی۔

[2] ظہر سے فارغ ہو گئے جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہو گیا (نووی شرح مسلم شریف ص۲۲۲ ج۱ ہندی، ص۱۱۰ ج۵ مصری)

[3] اور عصر کی نماز پڑھی جب انسان کا سایہ اس سے دوگنا ہو گیا ۱۲

صار ظلّ کلّ شیءٍ مثلیہ[لہ] ـــــ علیٰ ھٰذا القیاس آپ کو صَلِّ الظُّھرَ کا ترجمہ "نماز ظہر سے فارغ ہوجا"، کے بتانے کی کیا لاچاری تھی؟ آپ کے ارشادِ مذکور کے موافق یہی کہہ دینا کافی تھا کہ مثل سے مراد مثل مع فیء الزوال ہے۔

الحاصل کلام مذکور حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے جو بالمعنیٰ مرفوع ہے، یہ امر ثابت ہوگیا کہ بعد مثل وقتِ ظہر باقی رہتا ہے، اور وقتِ عصر شروع نہیں ہوتا، اور مجتہد صاحب کے دونوں عذروں کا قابلِ قبول نہ ہونا معلوم ہوگیا۔

امام اعظمؒ کے قول کی ایک اور دلیل

اب بنظرِ ایضاح یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ایک دو روایت اور بھی ایسی بیان کی جائے جس سے مطلب مذکور خوب محقق ہوجائے، اور تاویلاتِ مرقومۂ مجتہد صاحب کا وہاں وہم بھی نہ ہوسکے، دیکھئے امام بخاری ومسلم نے حدیثِ ابوذرؓ کو اس بارے میں نقل فرمایا ہے، امام بخاریؒ کی روایت تو یہ ہے:

کُنَّا مع رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سَفَرٍ، فَاَرَادَ المُؤَذِّنُ اَنْ یُّؤَذِّنَ للظهر، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اَبْرِدْ، ثم اراد اَنْ یُّؤَذِّنَ فقال له: اَبْرِدْ، حتّٰی رَاَیْنَا فَیْءَ التُّلُولِ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اِنَّ شِدَّةَ الحَرِّ مِنْ فَیْحِ جَهَنَّمَ فاذا اشتد الحرُّ فَاَبْرِدُوْا بالصلوٰة،

(بخاری شریف ص۷۷ ج ۱)

(ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ سفر میں تھے، مؤذن نے چاہا کہ ظہر کی اذان پڑھے، حضورؐ نے فرمایا: ٹھنڈا ہونے دو، پھر مؤذن نے چاہا کہ اذان پڑھے، حضورؐ نے پھر فرمایا: ٹھنڈا ہوجانے دو، یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھا ـــــ پھر حضورؐ نے فرمایا کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے، پس جب گرمی سخت ہو تو ٹھنڈ ہوجانے پر نماز پڑھا کرو)

اور امام مسلم کی روایت یہ ہے:

عن ابی ذرٍّ قال اَذَّنَ مُؤَذِّنُ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالظهر فقال النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم: اَبْرِدْ اَبْرِدْ، اوقال: اِنْتَظِرْ اِنْتَظِرْ، وقال اِنَّ شِدَّةَ الحَرِّ مِنْ فَیْحِ جَهَنَّمَ، فاذا اشتد الحرُّ فَاَبْرِدُوْا عن الصلوٰة

(حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن نے ظہر کی اذان پڑھنا چاہی تو نبی کریمؐ نے فرمایا: ٹھنڈا ہونے دو، ٹھنڈا ہونے دو، یا حضورؐ نے فرمایا: انتظار کرو انتظار کرو، اور فرمایا کہ گرمی کی سختی جہنم کے پھیلاؤ سے ہے پس جب گرمی سخت ہوجائے

[لہ] عصر پڑھ کر فارغ ہوگئے جب ہر چیز کا سایہ اس سے دوگنا ہوگیا ۱۲

قال ابو ذرؓ حتیٰ رَاَیْنَا فَیْءَ التُّلُوْلِ۔

(مسلم شریف ص۲۲۴ ج۱)

تو ٹھنڈا ہو جانے پر نماز پڑھو، حضرت ابوذر غفاریؓ فرماتے ہیں یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھ لیا)

اب اس کی شرح میں امام نووی فرماتے ہیں:

ومعنی قوله رَاَیْنَا فَیْءَ التُّلُوْل اَنَّهٗ اَخَّرَ تاخیرًا کثیرًا حتیٰ صار للتلولِ فَیْءٌ، وَالتُّلُوْلُ مُنْبَطِحَةٌ غَیْرُ مُنْتَصِبَةٍ، ولا یصیر لها فَیْءٌ فی العادةِ الّا بعدَ زوال الشمس بکثیرٍ

(نووی مع مسلم شریف ص۱۱۹ ج۵ مصری)

(ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھ لیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ بہت زیادہ تاخیر کی یہاں تک کہ ٹیلوں کا سایہ پڑنے لگا، اور ٹیلے پھیلے ہوتے ہوتے ہیں، سیدھے کھڑے ہوئے نہیں ہوتے، اور عام طور پر ان کا سایہ زوال کے بہت دیر بعد نمودار ہوتا ہے)

اور صاحبِ خیرِ جاری و قسطلانی فرماتے ہیں:

ولا یَظْهَرُ له ظِلٌّ لِانْبِسَاطِهٖ الّا اذا ذهبَ اکثرُ وقتِ الظهر [1]

(ٹیلوں کے پھیلے ہوئے ہونے کے باعث ان کا سایہ اسی وقت نمودار ہوتا ہے جب ظہر کے وقت کا اکثر حصہ گذر جائے)

الغرض اس روایتِ بخاری و مسلم سے یہ امر واضح ہو گیا کہ بعد گذر جانے اکثر وقت ظہر کے اذان ظہر ہوئی ——— اب اس کے بعد کتاب الاذان میں امام بخاری رحمہ نے پھر اسی حدیث کو بدیں الفاظ نقل کیا ہے:

عن ابی ذرؓ قال کنّا مع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرٍ، فَاَرَادَ المؤذّنُ اَنْ یُؤَذِّنَ، فقال له: اَبْرِد، ثم اَرَادَ اَنْ یُؤَذِّنَ فقال له اَبْرِدْ، ثم اَرَادَ اَنْ یُؤَذِّنَ فقال لهٗ اَبْرِدْ حتّٰی سَاوَی الظِّلُّ التُّلُوْلَ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان شدّة الحرّ من فیحِ جهنّمَ.

(بخاری شریف ص۸۷ ج۱)

(حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم ایک سفر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے، پس مؤذن نے اذان پڑھنے کا ارادہ کیا، آپؐ نے فرمایا ٹھنڈا ہو جانے دو، دوبارہ ارادہ کیا تو حضورؐ نے یہی فرمایا تیسری مرتبہ ارادہ کیا تب بھی حضورؐ نے یہی فرمایا، یہاں تک کہ سایہ ٹیلوں کے برابر ہو گیا، پھر نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے)

---

[1] یہ عبارت الخیر الجاری کی ہے دیکھئے حاشیہ بخاری شریف ص۷۶ ج۱ اور قسطلانی کی عبارت یہ ہے: وهی (التلول) فی الغالب مسطحة غیر شاخصة، لا یَظْهَرُ لها ظِلٌّ الّا اذا ذهب اکثر وقت الظهر (ارشاد الساری ص۳۹ ج مطبوعہ نول کشور)

اب ملاحظہ فرمایئے کہ پہلی روایتوں سے تو اسی قدر ثابت ہوتا تھا کہ سایہ ٹیلوں کا ظاہر ہوگیا، اور روایتِ اخیرہ سے یہ معلوم ہوا کہ ٹیلوں کا سایہ طول میں ٹیلوں کے برابر ہوگیا تھا، اور جتنی دیر ظہورِ ظل میں لگتی ہے، مساوات میں اس سے بھی زیادہ لگے گی، اور جب بدلیل مشاہدہ واقوال شراح ظہورِ ظل ہی میں اکثر وقت گذر چکا، تو اب بالیقین مساواتِ ظل پر نماز پڑھنے میں تو ایک مثل پورا ہوجائے گا، اور نمازِ ظہر بعد مثل واقع ہوگی، جس صاحب کو تردد ہو فی ٹیلوں کو ملاحظہ فرمالیں۔ تو اب موافق اس روایتِ بخاری کے یہ ماننا پڑے گا کہ بعد مثل وقتِ ظہر باقی رہتا ہے، وھو المطلوب! اور جب بعد مثل بقائے ظہر ثابت ہوگا تو حسبِ معروضہ سابق انتہائے ظہر مثلین پر، اور اس کے بعد سے ابتدائے عصر ماننا ضرور ہوگا۔

اب مجتہد صاحب بنظرِ فہم ملاحظہ فرمائیں کہ ان کے دونوں عذروں میں سے ایک عذر بھی یہاں نہیں ہوسکتا، نہ تو سایۂ اصلی کے شمول سے کچھ فائدہ ہوتا ہے، اور نہ صَلِّ الظُّهْرَ کا ترجمہ "نمازِ ظہر سے فارغ ہوجایئے" سے اس روایت کو کچھ علاقہ۔

ہاں! اگر کوئی اور تاویل قوتِ اجتہادیہ سے ایجاد کی جائے تو مضائقہ نہیں، مگر یہ امر ملحوظِ خاطر رہے کہ جو تاویل آپ فرمائیں ایک تو اس کے مبنیٰ اور منشار کو پہلے ثابت فرمائیں، از قبیل بنارِ فاسد علی الفاسد نہ ہو، اور دعوی بلا دلیل سے حصولِ مطلب کی امید نہ رکھیں، دوسرے وہ تاویل روایاتِ مذکورہ کے الفاظ پر منطبق بھی ہو، مخالفِ الفاظِ حدیث نہ ہو، اسی پیش بندی کی وجہ سے ہم نے الفاظِ روایات بجنسہٖ نقل کردیئے ہیں، اور آپ کو بھی متنبہ کردیا ہے، اب بھی آپ نہ سمجھیں تو یا قسمت یا نصیب!

مثلین کا ثبوت

اس تقریر کے بعد آپ کا یہ ارشاد کہ "ہم نے مانا نمازِ ظہر بعد مثل کے پڑھی جائے، لیکن اس سے آخر وقتِ ظہر مثلین تک کیوں کر ثابت ہوا؟" لغو ہوگیا ہم ابھی عرض کرچکے ہیں کہ جب یہ امر ثابت ہوگیا کہ بقائے ظہر بعد مثل بھی ہے، تو اب کسی حدیث سے یہ تو ثابت ہوتا ہی نہیں کہ بعد مثل وقبلِ مثلین وقتِ عصر شروع ہوجاتا ہے، ادھر تحدیدِ اوقات امرِ قیاسی نہیں تو خواہ مخواہ بدلالتِ امامتِ یومِ ثانی، وارشادِ مذکور حضرت ابوہریرہ جو بالمعنی مرفوع ہے، شروعِ عصر مثلین سے لیا جائے گا، الغرض جب بعد مثل بقائے ظہر وعدمِ ابتدائے عصر ثابت ہوجائے گا، تو اب بالضرور ابتدائے عصر بعد مثلین ہوگا، اور ابتدائے عصر بعد مثلین سے بقائے ظہر تا مثلین مفہوم ہوتا ہے۔

مثلین میں احتیاط ہے

مگر عمدہ بات یہی ہے کہ ظہر تو ایک مثل سے پہلے پڑھ لیا جائے، ہاں اگر کسی وجہ سے تاخیر ہو جائے تو پھر عمدہ یہی ہے کہ مثلین سے پہلے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعد مثلین پڑھا کرے، تاکہ کسی حدیث اور مذہب کے مخالف نہ ہو، بالاتفاق سب کے نزدیک دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں ــــــــــ اور اگر آپ کے ارشاد کے موجب صلوٰۃِ عصر قبل مثلین پڑھی جائے گی، تو بموجب روایتِ بخاری! وبعض روایاتِ دیگر کے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کا کھٹکا یقینی ہوگا، اور یہ سب جانتے ہیں کہ تقدیم صلوٰۃ علی الوقت میں وہ خرابی ہے کہ تاخیر عن الوقت میں ہرگز نہیں۔

دعویٰ فَفِرُّ واہوا

اب آپ کا حاشیہ پر تفسیر مظہری وغیرہ کے حوالہ سے یہ دعویٰ کرنا وَاَمَّا اٰخِرُ وقتِ الظھرِ فلم یوجد فی حدیثٍ صحیحٍ ولاضعیفٍ انہ یبقٰی بعد مصیرِ ظِلِّ کُلِّ شیٍٔ مِثْلَہٗ[1] بالکل بے اصل ہو گیا، روایتِ بخاری کو تو ملاحظہ فرمایئے کہ کیا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے سوا اور بھی بعض روایات ہیں کہ جن سے بقائے ظہر بعد مثل کا سُراغ لگتا ہے، بوجہ عدمِ ضرورت وخوفِ طول بیان کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

ایک عرض

اور اس عرض کو بھی یاد رکھئے کہ احادیثِ اوقاتِ صلوٰۃ میں اگر آپ کسی کو ناسخ اور کسی کو منسوخ ٹھیرائیں تو فقط قوت وضعفِ سند ہی کا لحاظ نہ فرمائیں، بلکہ تقدیم وتاخیرِ روایات کو بھی ضرور ملحوظ رکھنا چاہیئے، گو قوت وضعف کے اعتبار سے بھی ان شاء اللہ آپ کو کچھ نفع نہ ہوگا۔

قولِ ابوہریرۃ رضؓ کی ایک اور تاویل اور اس کا جواب

باقی آپ کا یہ فرمانا کہ ”ارشاد حضرت ابوہریرۃ رضؓ وَالْعَصْرَ اِذَا کَانَ ظِلُّکَ مِثْلَیْکَ کے یہ معنیٰ ہیں کہ مثلین کے بعد نمازِ عصر جائز ہے، یہ مطلب نہیں کہ ابتدائے وقتِ عصر، مثلین سے ہوتی ہے“، اگر تسلیم کیا جائے تو پھر اس کا کیا جواب کہ جب بموجب روایتِ مذکورہ بخاریؒ بقائے ظہر بعد مثل ثابت ہو گیا، اور ابتدائے عصر مثلین سے جو بعض روایات سے مفہوم ہوتی تھی، اس کی تاویل کی گئی، تو اب ہم آپ سے فقط اس امر کے سائل ہیں کہ ابتدائے عصر کا اس صورت میں ثبوتِ کامل بیان فرمایئے، اور ہم کچھ نہیں کہتے، جب آپ بزورِ قوتِ اجتہادیہ یہ امر ثابت کر دیں گے، اسی وقت ہم کو جو عرض کرنا ہے کریں گے۔

---

[1] کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد باقی رہتا ہے ۱۲

جمہور کے دلائل امام اعظم کے خلاف نہیں

اس کے بعد مجتہد صاحب نے ارشادِ حضرت عمرؓ کو جو مؤطا میں مذکور ہے، اور روایتِ نسائی کو، اور حدیثِ امامتِ جبرئیل کو ترمذی و ابوداؤد وغیرہ کے حوالہ سے، اور روایتِ عبداللہ بن عمرؓ کو جو مسلم میں ہے، اپنے ثبوتِ مدعا کے لئے نقل فرمایا ہے۔

مگر ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حدیث امامتِ جبرئیل اور جو احادیث اس کے ہم معنیٰ ہیں، جملہ احادیث تحدیدِ اوقات میں مقدم ہیں، تو اب اگر کوئی حدیث در بارۂ تحدیدِ اوقات ان کے مخالف ہوگی تو بوجہ تاخیر اسی کو ترجیح دی جائے گی، کما ھو ظاہرٌ ——— اور جس صورت میں ہم قولِ امام کو حسبِ ارشاد حضرت ابوہریرہؓ و روایت مذکورۂ بخاری ثابت کر چکے ہیں، تو اب حضرت عمرؓ کے ارشاد کی وجہ سے قولِ امام کی تغلیط کرنی خلافِ انصاف ہے، مع ہٰذا اگر فہم و انصاف سے کام لیجئے تو قولِ حضرتِ امام میں نہ مخالفتِ امامتِ جبرئیل کا اندیشہ، اور نہ مخالفتِ ارشادِ حضرت عمرؓ کا کھٹکا۔

آخر وقتِ ظہر میں امام اعظم کی مختلف روایات کا منشأ

اور یہ دعویٰ بعد ظہورِ منشأ روایاتِ امام بدیہی معلوم ہوتا ہے، دیکھئے:۔

(۱) روایتِ امام جو موافق مذاہب ائمہ دیگر ہے، اس کا منشأ تو آپ کو بھی معلوم ہی ہے۔

(۲) روایتِ ظاہر الروایۃ: سو اس کا ماحصل بعد غور یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بوجہ بعض روایاتِ حدیث یہ معلوم ہوا کہ بعد مثل بھی وقتِ ظہر باقی رہتا ہے، تو اب بعد مثل ادائے عصر میں بے شک ادائے قبل الوقت کا اندیشہ ہوگا، سو اس اندیشہ سے بچنے کے لئے مابین المثلین کو وقتِ عصر سے خارج کر کے داخل وقتِ ظہر کیا گیا، تاکہ ادائے عصر قبل الوقت کا احتمال نہ رہے۔

مگر جن کو فہمِ سلیم عنایت ہوا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ بوجہ احتیاطِ مذکور، وقت مابین المثلین کو عصر سے خارج کر کے ظہر میں داخل کرنے سے مقصودِ اصلی وقتِ ظہر کا بڑھانا نہیں، بلکہ وقتِ عصر کا گھٹانا ہے، ظاہر ہے کہ احتیاط اور توافق جمیع مذاہب و احادیث اگر ہے تو عصر کے گھٹانے میں ہے، ازدیادِ وقتِ ظہر میں تو معاملہ بالعکس ہے۔

تو اب منشأ ظاہر الروایۃ حقیقت میں یہ ہوا کہ مابین المثلین کو صلوٰۃ عصر کے حساب سے ظہر میں شمار کرنا چاہئے، یا اگر کسی کو کسی ضرورت سے صلوٰۃ ظہر کے قبلِ مثل ادا کرنے کی نوبت نہ آئے

تو اب بھی چاہیئے کہ مابین المثلین کو ــــــ بوجہ روایاتِ مذکورہ کے ــــــ وقتِ ظہر قرار دے کر ادائے ظہر میں جلدی کی جائے، حضرت امام کا یہ مطلب کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ ادائے ظہر کے لئے قبلِ مثل و بعد مثل یکساں ہیں۔

(۳) چنانچہ روایتِ سویم در بارۂ انتہائے ظہر و ابتدائے عصر جو بعض نے امام سے نقل کی ہے، جس کا مدعا یہ ہے کہ ظہر تو ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، لیکن وقتِ عصر بعد مثلین شروع ہوتا ہے کما مَرَّ، ہماری عرض پر دلیل واضح ہے۔

بالجملہ حضرتِ امام کی ہرسہ روایات میں فی الواقع تعارض نہیں، بلکہ منشأ روایات مختلف ہے، منشأ روایتِ اول تو وہی احادیثِ کثیرہ ہیں جن پر بنائے مذہبِ ائمۂ دیگر ہے، اور منشأ روایت ثانی، روایاتِ دیگر و احتیاط و تقویٰ ہے، جس سے بعد تدبّر و انضمام روایت ثالث یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرتِ امام نے وہ بات بیان فرمائی ہے کہ بآبِ زر[1] باید نوشت!

الغرض روایاتِ امام تینوں باہم متعاضد[2] و متعانق ہیں، گو بظاہر کسی کو متعارض معلوم ہوں، اور بعد ظہور منشأ روایاتِ امام جب یہ امر محقق ہو گیا کہ روایاتِ معلومہ میں تعارض نہیں، تو یہ بدرجۂ اولیٰ ماننا پڑے گا کہ روایت ظاہر الروایہ حدیث امامتِ جبرئیلؑ وغیرہ روایات کے بھی مخالف نہیں، کیونکہ روایت غیر ظاہر الروایہ کا مبنیٰ تو وہی احادیث معلومہ ہیں، سو جب ظاہر الروایہ کی روایت اس روایت کے معارض نہ ہوئی، تو ان احادیث کے مخالف بھی ہرگز نہ ہوگی۔

امام اعظم کی ظاہر الروایہ تمام دلائل کی جامع ہے

علاوہ ازیں ظاہر الروایہ میں اور مذہبِ جمہور میں اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ وقت مابین المثلین جو احادیثِ معلومۂ مذہبِ جمہور کے موجب عصر میں داخل تھا، وہ وقت حسبِ روایت ظاہر الروایہ عصر سے خارج ہو کر داخل ظہر ہو گیا، مگر اس امر کی حقیقت ابھی عرض کر آیا ہوں کہ اس دخول و خروج سے مطلب اصلی وقتِ عصر کا گھٹانا ہے، ظہر کا بڑھانا نہیں، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ظہر ایک مثل سے پہلے، اور عصر بعد مثلین پڑھنا چاہیئے، تو اب اس کے موافق ظہر و عصر کے ادا کرنے میں آپ ہی فرمائیں کہ کون سی حدیث کا خلاف، اور کون سے مذہب کا ترک لازم آتا ہے؟ ہاں! ائمۂ دیگر کے مذاہب کے موافق بوجہ بعض روایاتِ سابقہ، ادائے عصر قبل الوقت کا کھٹکا ہے چنانچہ ظاہر ہے۔

---

[1] سونے کے پانی سے لکھنی چاہیئے ۱۲ [2] مُتعاضِد: ایک دوسرے کو قوی کرنے والی، متعانق: ایک دوسرے سے ملنے والی ۱۲

تو خلاصۂ اختلاف یہ ہوا کہ صاحبین وغیرہ ائمہ کے مذہب کے موافق احادیث کثیرہ مثل حدیثِ امامتِ جبرئیل وغیرہ پر تو عمل میسر آیا، لیکن بعض روایاتِ حدیث کو جو ان احادیثِ کثیرہ کے معارض معلوم ہوتی ہیں متروک وغیر معمول بہا کہنا پڑا، اور حضرتِ امام کے ارشاد ظاہر الروایہ کا یہ مطلب ہوا کہ حضرتِ امام نے ایسی بات بیان فرمائی کہ نہ کسی حدیث کے مخالف، اور نہ کسی مذہب کے مزاحم، بلکہ تمام احادیثِ اوقات اور جمیع مذاہب ائمہ کے موجب نماز ظہر وعصر اپنے وقت میں ادا ہو جائے، نہ تقدیم کا خوف نہ تاخیر کا احتمال، پھر ایسی عمدہ بات پر طعن وتشنیع سے پیش آنا آپ ہی کا کام ہے؎

چوں بشنوی سخن اہلِ دل مگو کہ خطاست   سخن شناس نۂ دلبرا خطا اینجاست[1]

امام اعظم کی ظاہر الروایہ محتاط لوگوں کے لئے ہے

مجتہد صاحب! آپ چیں بجبیں کیوں ہوتے ہیں؟ حضرتِ امام نے تو اختلافِ منشا کی بنا پر پہلے ہی دونوں امر کا ارشاد کر دیا ہے، اگر آپ کے نزدیک ان روایاتِ معمول بہا حضراتِ ائمہ کے روبرو، ان کی روایاتِ متقابلہ[2] کی کچھ وقعت نہیں، اور ان پر عمل کرنا کچھ ضروری نہیں، تو آپ شوق سے روایتِ اول کے مطابق عمل فرمائیے، اور اگر احتیاط مدِّ نظر ہے، اور سب روایات پر عمل کرنا منظور ہے، تو ایسوں کے لئے روایت ظاہر الروایہ موجود ہے، آپ اگر اس احتیاط پر عمل نہیں کرتے تو عمل کرنے والوں پر زبان درازی تو نہ کیجئے!

امام اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق

مجتہد صاحب! اکثر مواقعِ اختلافیہ کے ملاحظہ کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اور علماء رحمہم اللہ نے ان مواقع میں نصوص میں تعارض تسلیم کر لیا ہے، مگر حضرتِ امام نے وہ بات نکالی ہے کہ جس سے بشرطِ فہم عدمِ تعارض ظاہر ہو جاتا ہے، اور ان سب نصوص پر عمل میسر آجاتا ہے، اور یہ کام اسی کا ہے جو غرضِ اصلی اور معنی مطابقی حقیقی ہر ایک نص کے سمجھ جائے، چنانچہ قراءتِ فاتحہ کے ضمن میں جو بحث گزر چکی ہے، اس سے بھی یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حدیث لَا صَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ کو بعض علماء نے نصوص منع قراءت خلف الامام کے معارض قرار دیا ہے، لیکن حضرتِ امام نے وہ

---

[1] جب آپ دل والوں (بزرگوں) کی بات سُنیں تو یہ نہ کہیں کہ غلط ہے؛ دل بر! آپ بات سمجھے نہیں، غلطی یہاں ہے!
کَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِیْحًا ؛ وَاٰفَتُهٗ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيْمِ (بہت سے لوگ صحیح بات پر اعتراض کرتے ہیں؛ اور اس کی وجہ ان لوگوں کی بدفہمی ہوتی ہے) ۱۲

[2] روایاتِ متقابلہ یعنی وہ حدیثیں جو امام اعظم کی مستدل ہیں!

معنیٰ نکالے کہ ہر ایک نص اپنے موقع پر رہتی ہے، اور اصلاً تعارض نہیں معلوم ہوتا، چنانچہ ہم نے بھی اپنے فہم کے موافق دفعہ سابقہ میں عرض کیا ہے۔

اور حضرتِ امام کی یہی دقیقہ سنجی اکثر ناواقفوں کو بموجب حکم: اَلنَّاسُ اَعْدَاءٌ لِمَا جَهِلُوْا[1] موجب اعتراض ونزاع ہو جاتی ہے، فَاِلَى اللّٰهِ الْمُشْتَكىٰ! کوئی حضرت کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کو احادیث یاد نہ تھیں، کوئی صاحب کہتے ہیں کہ کل بارہ ۱۲ یا چودہ ۱۴ حدیث یاد تھیں، کوئی کہتا ہے امام صاحب محض تابع رائے وقیاس ہیں، موافقت ومخالفتِ حدیث سے کچھ بحث نہیں، وَقِسْ عَلیٰ هٰذَا ایسے امور دیکھ کر ارشادِ نبوی ﷺ جو دربارۂ علاماتِ قیامت صادر ہوا ہے وَلَعَنَ اٰخِرُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ اَوَّلَهَا[2] بے ساختہ یاد آتا ہے۔

اسی طرح پر اس بحث کو خیال کیجئے کہ حضراتِ ائمہ دیگر نے تو احادیثِ معلومہ پر عمل فرمایا، اور روایاتِ متقابلہ کی طرف التفات نہ کیا، اور امام صاحب نے وہ بات نکالی کہ کسی حدیث کی مخالفت کا خدشہ ہی نہ رہا، جمیع احادیث پر عمل بھی میسر آگیا، اور احتیاط وتقویٰ بھی ہاتھ سے نہ گیا، اور کسی مذہب کے موجب، تقدیم یا تاخیرِ صلوٰۃ کا احتمال نہ رہا، ہاں! آپ جیسے ظاہر پرستوں کی باتوں کا ـــــ جن کا مبنیٰ قلتِ تدبر ہے ـــــ کچھ علاج نہیں، آپ تو چشم فہم و انصاف بند فرما کر اب بھی قولِ امام پر خلاف جملہ احادیث و مذاہب کا اعتراض جماتے ہیں، بموجب مضمونِ شعر ؎

یاور ہو بخت اور مساعد ہو گر فلک
دل کانپتا ہے گردشِ چشمِ سیاہ سے[3]

حضرتِ امام کا ارشاد گو موافق احادیث اور مذاہب ہو، مگر آپ کے خیالات کے مطابق ہونا ممکن نہیں معلوم ہوتا، آپ کو اگر کچھ دعوئے اجتہاد ہے تو حضرتِ امام کے اس ارشاد کو خلافِ جملہ احادیث ہونا ثابت فرمائیے، ورنہ بموجب عرضِ سابق سمجھ جائیے کہ ارشادِ امام ہرگز قابلِ اعتراض نہیں، مگر یہ یاد رہے کہ اقوالِ مصنفین وعباراتِ کتب سے اس بارے میں کام نہ لیجئے،

---

[1] لوگ اس بات کے دشمن ہوتے ہیں جس کو وہ نہیں جانتے ۱۲ [2] اس امت کے پچھلے پہلوں پر لعنت کریں گے ۱۲

[3] عاشق کہتا ہے کہ کاش نصیبہ مددگار ہو اور حالاتِ زمانہ سازگار رہوں! کیونکہ کالی آنکھ (محبوب کی آنکھ) کی گردش سے مجھے خطرہ ہے ـــــ مخالفینِ امام اعظم رحؒ کا بھی یہی حال ہے، ان کی آنکھوں کی گردش سے ہر وقت خطرہ لگا رہتا ہے کہ نہ معلوم کب کیا اعتراض کر دیں ۱۲

ہاں! احادیث میں سے کوئی روایت اپنے دعوے کے موافق، اور ہمارے مدعا کے معارض صحیح و متفق علیہ ایسی نکالئے کہ جس سے صراحۃً یہ امر ثابت ہو جائے کہ مابین المثلین وقتِ عصر ہے، اور اخیر وقتِ نبوی تک یہی امر ثابت رہا، اس کے خلاف کوئی ارشاد صادر نہیں ہوا۔

سو یہ امر تو آپ کیا ثابت کریں گے، یہی فرمائیے کہ ہم نے جو روایاتِ مذکورہ سے یہ امر بیان کیا ہے کہ مابین المثلین بالقطع وقتِ عصر نہیں، اور اس لئے احوط یہ ہے کہ ظہر قبل المثل اور عصر بعد مثلین ادا کی جائے، تاکہ سب روایات کے موافق دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں، اس کے عدمِ تسلیم اور انکار کی کیا وجہ ہے؟ بلکہ بالعکس اس مذہب کو خلاف جملہ احادیث فرمانا کیسا ہے؟ مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ آپ مجبور ہو کر بلا تدبرِ معانی، عباراتِ کتب کو اس بارے میں نقل فرما کر طولِ لاطائل کرنے کو موجود ہوں گے، خیر! آپ کو اختیار ہے جو چاہے سو کیجئے، بر رسولاں بلاغ باشد و بس[1]! آپ ہمارے عرض کرنے سے عادتِ قدیم تھوڑا ہی چھوڑ دیں گے، آپ تو اکثر مواقع میں ایسا ہی کرتے ہیں۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد امام اعظم کے خلاف نہیں

دیکھئے! حضرت عمرؓ نے جو اپنے عمّال کی طرف دربارہ تحدیدِ اوقات نامہ بھیجا ہے، آپ نے اس کو مؤطا کے حوالہ سے اپنے ثبوتِ مدعا کے لئے نقل فرمایا ہے، اور ہم نے بھی علیٰ وجہ التسلیم بشمول روایاتِ دیگر مذکورہ جناب اس کا جواب عرض کر دیا ہے، لیکن بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حسب العادت بلا تدبرِ مذہبِ امام و ارشاد حضرت عمرؓ روایت مذکور نقل کر دیا ہے، کیونکہ ارشادِ مذکور، مطلبِ امام کے ہرگز معارض نہیں، دیکھئے! روایتِ مذکور کے الفاظ یہ ہیں:

اَنْ صَلُّوا الظُّهْرَ اِذَا كَانَ الْفَيْءُ ذِرَاعًا (ظہر پڑھو جب سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، تا آنکہ تمہارا
اِلٰى اَنْ يَكُوْنَ ظِلُّ اَحَدِكُمْ مِثْلَهٗ. سایہ تمہارے برابر ہو جائے)

آپ نے اسی جملہ تک روایتِ مذکور کو نقل فرمایا ہے، مگر ہم بھی عرض کر چکے ہیں کہ بعد تدبر بنائے روایاتِ امام یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ صلوٰۃِ ظہر کا ایک مثل تک، اور عصر کا بعد مثلین عند الامام ادا کرنا چاہئے ـــــــــــ سو اب آپ ہی انصاف کریں کہ ارشاد حضرت فاروقؓ مطلبِ امام کے موافق ہے یا مخالف؟

---

[1] پیغمبروں کا کام بات پہنچا دینا ہے اور بس (منوانا ان کا کام نہیں ہے) ۱۲ سے ہ کا یعنی کو ۱۲

باقی آپ کا یہ ارشاد: ”اور جبکہ وقتِ ظہر مثل تک ہوگیا، تو لاجرم شروع عصر بعد المثل ضرور ہوگا۔“ بعد ملاحظہ تقاریرِ سابق وفہمِ مدعائے احقر محتاجِ جواب نہیں، مجتہد صاحب! شاید آپ کو ناگوار تو معلوم ہوگا، مگر یہ امر بدیہی ہے کہ آپ اب تلک مطلبِ حضرتِ امام کو ہرگز نہیں سمجھے، تائیدِ مشرب کے جوش میں بے سمجھے بوجھے اعتراض کرتے ہو، اگر حضرت عمرؓ یہ ارشاد فرماتے کہ صلوٰۃ عصر ایک مثل کے بعد پڑھا کرو، تو بھی ایک بات تھی، گو اہلِ فہم کے نزدیک تو جب بھی مطلبِ امام میں کچھ خرابی پیش[1] نہ آتی، مگر اب تو حضرت عمرؓ کا ارشاد مطابق قولِ امام ہے۔

صاحبِ ہدایہ کا استدلال نہایت قوی ہے

باقی اس سے اگلے صفحہ کے حاشیہ پر جو آپ نے نواب قطب الدین خاں صاحب کی عبارت نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ

> ”ہدایہ وغیرہ میں کوئی دلیلِ قوی یعنی حدیثِ صحیح قطعی الدلالۃ جو درباب بقائے وقتِ ظہر تا مثلین نص ہو مذکور نہیں کی، بلکہ کوئی حدیثِ ضعیف بھی دربارۂ مثلین صاحبِ ہدایہ نہیں لاسکا بجز رائے اور قیاس بے اصل کے“

بالکل آپ کی ظاہر پرستی کا نتیجہ ہے، مجتہد صاحب! ہدایہ میں تو ایسی دلیلِ قوی موجود ہے کہ ان شاء اللہ آپ جیسوں سے قیامت تلک بھی اس کا جواب نہیں[2] ہوسکتا، خیر! یہاں یہ بحث مقصود نہیں، اس لئے بالاجمال اشارہ کئے جاتا ہوں، آپ کو سمجھ ہوگی تو سمجھ جائیں گے، ورنہ اگر آپ کچھ اس بارے میں لب کشائی کریں گے، تو پھر ہم بھی اس قصہ کو بالتفصیل گوش گزار کردیں گے۔

جناب مجتہد صاحب! روایت حضرت ابوذرؓ جو بروایت بخاری ومسلم اوپر نقل کر آیا ہوں، اس کے الفاظ کو ملاحظہ فرمائیے، اور صاحبِ ہدایہ نے جو روایت صحیح نقل کی ہے اس کو بغور دیکھئے، اور پھر دیکھئے کہ صاحبِ ہدایہ نے جو استدلال کیا ہے وہ مُستفاد من الحدیث ہے یا قیاسِ محض! ان شاء اللہ اگر آپ انصاف کریں گے تو پھر صاحبِ ہدایہ کے استدلالِ مذکور پر ہرگز اعتراض نہ کریں گے، ہاں! کم فہمی وبے انصافی کا کچھ علاج نہیں! ـــــــاب

---

[1] کیونکہ جمہور کے قول کے موافق بھی امام اعظمؒ کی روایت موجود ہے ۱۲ [2] اس دفعہ کی تمہید میں دی ہوئی روایت ۵ سے صاحبِ ہدایہ نے استدلال کیا ہے، اور وجہ استدلال وہیں بیان کی گئی ہے ۱۲

آپ سے ہو سکے تو مطلبِ امام پر یا استدلالِ صاحبِ ہدایہ پر کچھ اعتراض کیجئے، ورنہ سمجھ کر اپنے خیالات سے باز آئیے۔

دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے

مگر خدا کے لئے اگر اس بارے میں کچھ فرماؤ تو ذرا سمجھ بوجھ کر فرمانا، محض نقلِ عباراتِ کتب ہی نہ ہو، آپ کی ظاہر پرستی کے خوف سے بطور تنبیہ ایک دو بات میں بھی ابھی عرض کئے دیتا ہوں، بوقتِ اعتراض اس کا ضرور لحاظ رکھنا:

اول تو یہ کہ ہم نے جو روایاتِ امام کی نسبت عرض کیا ہے، اور ہر سہ روایت کا باہم متوافق وغیر متعارض ہونا ثابت کیا ہے، اختلاف اگر ہے تو اختلافِ منشأ ہے، اس بارے میں ہم کسی کے مجرد قول اور رائے کو ہرگز تسلیم نہ کریں گے، مثلاً فرض کیجئے کہ اگر علماء میں سے کوئی اس امر کا قائل ہو کہ روایاتِ حضرتِ امام میں تعارض حقیقی ہے، تو یہ ان کی رائے ہے، ہم فقط اتنے امر سے ہرگز اس کو تسلیم نہ کریں گے، ہاں! بذریعۂ عقل یا بواسطۂ نقل اگر صراحۃً یہ ثابت ہو جائے کہ خود حضرتِ امام تعارضِ مذکور کے قائل ہیں تو مضائقہ نہیں، اس کی جواب دہی ہمارے ذمہ ہے، بالجملہ رائے محض کسی کی اس بارے میں ہم پر حجت نہیں ہو سکتی۔

دوسرے اس امر کا بھی لحاظ رہے کہ یہ امر احادیث میں بھی شائع ہے کہ نصوصِ متعلقۂ امرِ واحد میں اگرچہ بظاہر اختلافِ الفاظ ہو، قرائن وغیرہ کے ذریعہ سے بعد تاویل حتی الوسع نصوصِ مذکورہ میں تطبیق دی جاتی ہے، چنانچہ آپ نے بھی بزعمِ خود ارشادِ حضرت ابوہریرۃ رض میں یہی قصہ کیا ہے ـــــ اس التماس کو ملحوظ کر کے جو ارشاد کرنا ہو کیجئے۔

تین شبہات

اس کے بعد اخیر دفعہ تلک جو کچھ مجتہد صاحب نے تحریر فرمایا ہے، بعد ملاحظۂ کلامِ سابق لائقِ تسلیم نہیں، اور گو ڈیڑھ ورق کے قریب سیاہ کیا ہے، مگر خلاصۂ تحریر کل ایک دو امر ہیں، مقصودِ اصلی ـــــ جس کے باب میں مجتہد صاحب نے تین قول تحریر فرمائے ہیں ـــــ یہی ہے کہ

① روایت ظاہر الروایۃ احادیثِ صحاح کے مخالف، اور نیز ائمہ ثلثہ اور صاحبین اور محدثین کے خلاف، اور کسی حدیثِ صحیح یا ضعیف میں تحدیدِ وقتِ ظہر مثلین تلک موجود نہیں، تو اب محض ظن و تخمین سے احادیثِ صحاح کو منسوخ کہنا دور از عقل نہیں تو کیا ہے؟ اس طرح تو ہر ایک امرِ دینی کو ہر شخص بموجبِ خواہش منسوخ و متروک کہہ سکتا ہے۔

② باوجود اس کے پھر اس کو مقتضائے تقویٰ واحتیاط قرار دینا بالکل بے اصل ہے، کیونکہ نمازِ ظہر جب ایک مثل کے بعد پڑھی جائے گی تو تمام مجتہدین کے نزدیک بلکہ ایک روایتِ امام کے موجب بھی نمازِ ظہر قضا ہو جائے گی۔

③ تو اب مقتضائے تقویٰ واحتیاط یہ ہے کہ نمازِ ظہر کچھ بعد زوال کے، اور نمازِ عصر نزدیک گزرنے مثل کے پڑھی جائے، تاکہ مذاہب جملہ مجتہدین اور احادیثِ صحیحہ اوقات سے مطابق ہو جائے۔ انتہی بخلاصتہ۔

جوابات **اقول:** مجتہد صاحب! بے شک مخمورینِ نشۂ ظاہر پرستی تو ایسا ہی سمجھیں گے جیسا آپ نے ارشاد کیا، مگر جو کوئی عبارتِ ادلہ اور تحریرِ گذشتہ بالا کا مطلب سمجھے گا، وہ ان شاءاللہ ان اعتراضاتِ جناب کا خلاصہ یہی نکالے گا کہ آپ اب تلک نہ مطلب روایاتِ امام سمجھے ہیں، اور نہ مطلبِ ادلہ اب تک ذہنِ عالی میں آیا ہے۔

① حسبِ معروضۂ احقر اول تو آپ کا یہی ارشاد غلط ہے کہ روایتِ ظاہر الروایۃ جملہ احادیثِ صحاح کے مخالف ہے، کیونکہ ہم مکرر بیان کر چکے ہیں کہ حضرتِ امام کی دونوں روایتیں باہم مزاحم نہیں، اور جب روایتِ ظاہر الروایۃ دوسری روایت کے معارض نہیں، تو ظاہر ہے کہ احادیثِ معلومہ مستدلۂ جناب کی کس طرح معارض ہو سکتی ہے؟ اور اب مذاہبِ مجتہدین کے معارض کہنا بھی غلط ہو جائے گا، علیٰ ھٰذا القیاس آپ کا یہ ارشاد کہ ”کسی حدیثِ صحیح یا ضعیف میں تحدیدِ وقتِ ظہر مثلین تلک موجود نہیں“، بعد فہمِ مطلبِ امام و دلیل مذکورۂ احقر قابلِ التفات نہیں۔

اور آپ جو باربار یہ فرماتے ہیں کہ ”بمجرد ظن واحتمال احادیثِ صحیحہ کو منسوخ کہنا دور از عقل ہے“، فرمائیے تو سہی ظن واحتمال سے احادیث کی منسوخیت کا کس نے دعویٰ کیا ہے؟ اول تو ہمارا دعویٰ روایاتِ معلومہ کی منسوخیت پر موقوف نہیں، کما مَرَّ مرارًا، ہم نے تو وہ معنیٰ عرض کئے ہیں کہ جو کسی روایت کے مخالف ہی نہیں، دوسرے روایتِ ابوہریرۃ ؓ اور روایتِ ابوذر ؓ وغیرہ ہمارے مدعا پر دال ہیں، اگر ان کی وجہ سے حسبِ تقریرِ گذشتہ روایاتِ معلومہ کی منسوخیت کا دعویٰ کیا جائے، تو پھر اس دعوے کو محض ظن وتخمین کون کہہ سکتا ہے؟!

② رہا آپ کا یہ اعتراض کہ جب نمازِ ظہر ایک مثل کے بعد پڑھی جائے گی، تو تمام مجتہدین کے نزدیک نمازِ ظہر وقتِ قضا میں واقع ہوئی، پھر اس کو مقتضائے تقویٰ واحتیاط قرار دینا

کیونکر ٹھیک ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب بھی مفصلاً عرض کرچکا ہوں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وقت مابین المثلین کو بوجہ تعارض روایات نہ بالیقین وقتِ ظہر میں داخل کرسکتے ہیں، نہ وقتِ عصر میں، یا یوں کہیے کہ ایک وجہ سے ظہر میں داخل ہے تو دوسری طور سے عصر میں، تو اب بوجہ احتیاط حضرت امام نے ظاہر الروایہ میں وقتِ مذکور، وقتِ ظہر میں شامل کردیا، تاکہ کوئی صلوٰۃِ عصر وقتِ مذکور میں ادا کرکے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کے احتمال میں نہ پڑجائے، اور وقتِ یقینی کو ترک کرکے وقتِ محتمل میں صلوٰۃِ عصر کو ادا نہ کرے۔

رہی صلوٰۃِ ظہر، اس کا وقتِ یقینی گو ایک مثل تک ہے، لیکن اگر کسی ضرورت یا غفلت کی وجہ سے کسی کو صلوٰۃِ مذکور کا وقتِ یقینی میں ادا کرنے کا اتفاق نہ ہوا، تو اب یہی چاہیے کہ مابین المثلین ہی میں اس کو ادا کرلے، کیونکہ یہ وقت گو وقتِ محتمل ہے، تاہم اور اوقات سے تو عمدہ ہے، یہاں احتمالِ ادا تو ہے، اور اوقات میں تو یہ بھی نہیں، بلکہ بالیقین قضائے محض ہے۔

بالجملہ مطلب ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ وقت مابین المثلین کا بوجہِ مفروضہ، وقتِ ظہر میں شمار کرنا مناسب ہے، کیونکہ وقتِ عصر میں داخل کرنے سے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کا احتمال باقی ہے، یہ مطلب نہیں کہ وقتِ مذکور بالیقین وقتِ ظہر میں داخل ہے، اور جیسا بقائے ظہر مثل تلک یقینی ہے، بعینہ ایسا ہی مثلین تلک وقتِ ظہر باقی رہتا ہے، بلکہ وقتِ ظہر یقینی تو مثل تلک ہے، اور ابتدائے عصر بالیقین مثلین سے ہوتا ہے، اور درمیان کا وقت بوجہِ روایاتِ مختلفہ دونوں امر کا محتمل ہے، مگر بوجہ احتیاطِ مذکور، وقتِ مذکور کو وقتِ ظہر میں شمار کرنا اولیٰ و انسب ہے، کما مرّ، اب انصاف فرمایئے کہ یہ قول اقرب الی الاحتیاط ہے یا نہیں؟

③ اب آپ کا یہ ارشاد کہ "مقتضائے احتیاط و تقویٰ یہ ہے کہ نمازِ ظہر کچھ بعد زوال کے، اور نمازِ عصر نزدیک گزرنے مثل کے پڑھی جائے، تاکہ مذاہبِ مجتہدین و احادیثِ صحیحہ اوقات سے مطابق ہوجائے" ٹھیک نہیں، ہم نہیں کہتے کہ یہ مذہب ٹھیک نہیں، ہم تو خود اس قول کی صحت کے مقر ہیں، کما مرّ، ہمارا مدعا یہ ہے کہ یہ قول بے شک صحیح، مگر روایت ظاہر الروایۃ میں احتیاط زیادہ ہے، اور اس میں اور مذاہب ائمہ میں ہرگز تعارض نہیں، منشأ نزاع فقط یہ امر ہے کہ جو حضرات روایتِ مذکورہ کو مخالف مذاہب و احادیث سمجھ گئے ہیں، انھوں نے روایتِ مذکورہ کی تغلیط و تضعیف کی ہے، اور اگر روایات میں تدبر کیا جائے، اور مطلب

اصلی امام سمجھ میں آجاوے، توپھر نہ روایاتِ امام میں تعارض نہ احادیثِ نبوی ﷺ اور مذاہب ائمہ اس کے مخالف، بلکہ روایتِ مذکورہ کو اقرب الی الاحتیاط اور اولیٰ بالعمل کہئے تو بجا ہے، کما ھو ظاہرٌ اور آپ کا صلوٰۃِ عصر کو نزدیک گزرنے مثل کے اقرب الی الاحتیاط فرمانا ایسی بے سروپا بات ہے کہ جس کو کوئی ذی فہم قبول نہ کرے گا، ظاہر ہے کہ مبنائے احتیاط تو یہ ہے کہ عصر بعد المثلین ادا کی جائے، تاکہ سب روایات و مذاہب کے موافق ادائے مذکور درست ہوجائے، اور مابین المثلین ادا کرنے میں تو بموجب بعض روایات ادائے قبل الوقت کا اندیشہ ہے، کما مرّ، پھر اس کو مقتضائے احتیاط و تقویٰ فرمانا، اور ادائے بعد المثلین کو خلافِ احتیاط قرار دینا آپ ہی کا کام ہے۔

×——×——×——×——×——×

قولہ: ہاں اگر ہم فقط حدیثِ فعلی بیان کرتے تو آپ کو کچھ گنجائش ہوتی کہ در بارۂ دوامِ ادائے صلوٰۃِ عصر قبل المثلین حدیث طلب کرتے، اور کہتے کہ فعل کو دوام و استمرار نہیں جب تک کہ ثابت نہ ہو، لیکن جبکہ ہم نے حدیثِ صحیح قولی مسلم شریف وغیرہ کے واسطے سے تقدیر اور تعیینِ اوقاتِ خمسہ کی ثابت کردی کما مرّ، تو پھر آپ کو ہرگز گنجائش نہیں کہ ہم سے دوامِ فعل کی حدیث طلب کرو، کیونکہ حضرت شارع علیہ السلام نے خود حدیثِ قولی سے اوقاتِ خمسہ کو معیّن فرمادیا، تو اب اس کا نسخ جب ثابت ہو کہ جب حدیثِ صحیح متأخر سے بقائے وقتِ ظہر مثلین تک ثابت کردو، انتہیٰ بالفاظہ (ص ۴۹)

قولی اور فعلی حدیثیں قبولِ نسخ میں مساوی ہوتی ہیں

اقول: مجتہد صاحب! حدیثِ قولی ہو یا فعلی قبولِ نسخ میں دونوں مساوی ہیں، تو اب تحدید اوقاتِ صلوٰۃ اگرچہ بواسطۂ حدیثِ قولی ثابت ہو، مگر جب کسی حدیث سے ان اوقات میں کمی یا بیشی ثابت ہوجائے گی، تو اس کمی بیشی کا تسلیم کرنا ضرور ہوگا، یہ عذر تو کوئی عاقل پیش نہ کرے گا کہ حدیثِ اول قولی تھی، اسی کے مطابق عمل واجب ہے۔

اور روایتِ حضرتِ ابوہریرۃ رضؓ و ابوذر رضؓ وغیرہ احادیث متعددہ سے یہ امر مفہوم ہوتا ہے کہ وقتِ ظہر میں زیادتی کی گئی، اور بعد مثل بھی وقتِ ظہر باقی رہتا ہے، کما مرّ، اور یہ امر پہلے عرض کرچکا ہوں کہ عند الاختلاف ان روایات کو احادیث امامت جبرئیل ؑ اور اس کے ہم معنیٰ روایات کے مقابلہ میں بوجہ تاخیر ناسخ کہنا ہوگا، اور اگر ناسخ بھی نہ کہا جائے تو بھی بوجہ احتیاط

معلومہ قولِ امام کے مطابق عمل کرنا اولیٰ واَنسَب ہوگا، چنانچہ مفصَّلاً گذرچکا ـــــــــ تواب آپ کا یہ ارشاد کرنا کہ ”اس کا نسخ جب ثابت ہوکہ جب حدیثِ صحیح متأخر سے بقائے وقتِ ظہر مثلین تلک ثابت کردو“ بجز رفع خجالت اور کاہے پر حمل کیا جائے ؟!

اب آپ کو لازم ہے کہ کسی فقیہ عالم سے اول کتبِ فقہ پڑھئے، اس کے بعد مذہب امام کی تصدیق یا تردید کا ارادہ کیجئے، ورنہ تاوقتیکہ آپ مطلب قولِ امام ہی نہ سمجھیں گے اس وقت تک آپ کا تسلیم وانکار دونوں لغو ہیں۔

صاحبِ مصباح کی حدیث دانی

باقی رہی حدیث دانی، اگرچہ آپ اس کے مدّعی ہیں، مگر اہلِ فہم کو بعد ملاحظۂ تقاریرِ جناب اس دعوے کی لغویت بھی ان شاء اللہ خوب ظاہر ہوجائے گی، باوجودیکہ آپ تقریرِ استدلالات میں ناقل محض ہیں، مگر اکثر مواقع میں آپ اس سے بھی قطع نظر فرمالیتے ہیں کہ مدّعائے اصلی کیا ہے اور مفادِ دلیل کیا ہے؟ مدلولِ التزامیِ نص کو بسا اوقات مدلولِ مطابقی سمجھ کر جو چاہتے ہو فرمانے لگتے ہو، چنانچہ حدیث لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِاُمِّ الْقُرَاٰنِ کو دربارۂ ثبوتِ قراءتِ فاتحہ خلف الامام، اور جملہ حدیث فَاِنَّمَا اَقْطَعُ لَہٗ قِطْعَۃً مِّنَ النَّارِ، اور آیتِ کریمہ وَلَاتَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ الخ کو عدمِ نفاذِ قضائے قاضی کے لئے نصِّ صریح قطعی الدلالۃ فرمانا، میرے دعوے کے لئے بمنزلۂ نصِّ صریح ہے، اور جو فہیم آپ کی کتاب کو ملاحظہ فرمائے گا اِس قسم کے امور بکثرت پائے گا، اب اس پر چاہے دعوئے قرآن فہمی کیجئے، چاہے حدیث دانی، ماشاء اللہ منہ میں زبان ہے اور ہاتھ میں قلم، آپ کو ان دعاوی سے کون روک سکتا ہے؟ ہاں! اہلِ فہم وانصاف تو شاید آپ کے ان دعووں کے صلے میں یہی کہیں گے۔ ع

مگر موشے بخواب اندر شتر شد[1]

---

[1] شاید کوئی چوہا سوتے ہوئے اونٹ بن گیا ۱۲

۷

تساوی ایمان کا مسئلہ

ایمان کی تعریف میں اختلاف ـــــ جواب ادلہ کا خلاصہ ـــــ امام اعظم کے قول کا صحیح مطلب ـــــ تزاید ایمان والی نصوص کا مطلب ـــــ امام اعظم کے قول کا غلط مطلب ـــــ اہل حق میں نزاع لفظی ہے ـــــ چار حوالے ـــــ دونوں قولوں کا منشا ـــــ پانچ حوالے ـــــ ملا علی قاریؒ کی عبارت سے خصم کے استدلال کے جوابات ـــــ ایمانیات کے بڑھنے سے ایمان بڑھنے کی بحث ـــــ نیک اعمال کی وجہ سے نفس ایمان کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے؟ ـــــ امام محمدؒ نے ایمانی کایمان جبرئیل کو مکروہ کیوں کہا ہے؟ ـــــ ایمان مقولہ کیف سے ہے ـــــ اعمال ایمان کا جز نہیں ـــــ دلائل نقلیہ ـــــ حنفیہ کا مذہب ـــــ قاضی عضد کا قول احناف کے خلاف نہیں ـــــ ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟ ـــــ ایمان میں زیادت ونقصان (استدلالات اور جوابات) ـــــ شرح فقہ اکبر کی عبارت سے استدلال کا جواب ـــــ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی فیصلہ کن عبارت ـــــ حنفیہ پر مرجئہ ہونے کا الزام اور شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ کے قول کے جوابات ـــــ اکابر کے معتقدین بھی زیادہ ہوتے ہیں اور مخالفین بھی ـــــ اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں

⑦

تساوِیٔ ایمان کا مسئلہ

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے تین باتیں مروی ہیں: ایک اِیْمَانِیْ کَاِیْمَانِ جِبْرَئِیْلَ (میرا ایمان حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے مانند ہے) دوسری اِیْمَانُ اَھْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ، وَاِیْمَانُ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ وَالْاَنْبِیَاءِ وَاحِدٌ (آسمانوں اور زمین والوں کا ایمان، اور اگلوں اور پچھلوں اور انبیاء کرام کا ایمان ایک ہے) اور تیسری اَلْاِیْمَانُ لَایَزِیْدُ وَلَایَنْقُصُ (ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے) ——— امام اعظمؒ کے ان ارشادات کا مطلب نہ معلوم نادانوں نے سمجھا نہیں، یا داستان کو پراگندہ کرنے کے لئے غلط معنیٰ پہنا کر وہ طوفان بے تمیزی بپا کیا کہ خدا کی پناہ! بعض لوگوں نے تو امام صاحب پر مُرجِیَہ[1] ہونے کا الزام بھی دھر دیا ——— لیکن جب ان ارشادات کا صحیح مطلب لوگوں کے سامنے آیا تو انصاف پسند حضرات تو خاموش ہو گئے، مگر بد باطن آج تک ان ارشادات کو غلط انداز میں پیش کر کے دل کے پھپھولے پھوڑتے رہتے ہیں ——— یہ مسئلہ تساوی ایمان کے نام سے پہچانا جاتا ہے، اور اس کا مدار ایمان کی تعریف پر ہے،

---

[1] مُرجِیَہ اور مُرجِئَہ اَرْجَی الْاَمْرَ اور اَرْجَأَ الْاَمْرَ سے اسم فاعل مؤنث ہے، جس کے معنی ہیں مؤخر کرنا ——— اور مُرجِیَہ وہ فرقہ ہے جو اسلام میں عمل کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا، اور کہتا ہے کہ مؤمن کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا، مؤمن خواہ کچھ بھی عمل کرے اس کی مغفرت ہو جائے گی، مدارِ کار ایمان پر ہے ۱۲

اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ایمان کی حقیقت سمجھ لی جائے۔

ایمان کی تعریف میں اختلاف

ایمان کی تعریف میں اسلامی فرقوں کے درمیان کافی اختلاف پایا جاتا ہے، خود اہل حق کے درمیان بھی اختلاف ہے (۱) ماتریدیہ اور جمہور محققین صرف تصدیق قلبی (دل سے ماننے) کو ایمان کہتے ہیں (۲) سرخسی، بزدوی اور بعض دیگر احناف کے نزدیک ایمان تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کے مجموعہ کا نام ہے (۳) اور جمہور محدثین، اشاعرہ، معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور عمل بدنی کے مجموعہ کا نام ہے ——

—— مگر جب ایک دوسرے کا نقطۂ نظر سمجھنے کی کوشش کی گئی تو معلوم ہوا کہ اہل حق کے درمیان اختلاف محض لفظی ہے، حقیقی نزاع صرف باطل فرقوں کے ساتھ ہے —— پہلی تعریف نفس ایمان کی ہے جس پر نجات اخروی کا مدار ہے، اور اخیری تعریف ایمان کامل کی ہے جو نجات اولی کا ضامن ہے، اور دوسری تعریف میں اقرار لسانی کو احکام دنیویہ جاری کرنے کی شرط کے طور پر لیا گیا ہے ——

اور نفس ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے، اور کامل ایمان گھٹتا بڑھتا ہے۔

—— پھر جب مرتکب کبیرہ کے کفر و اسلام کا مسئلہ سامنے آیا تو یہ راز کھلا کہ اہل حق نے جو اعمال کو ایمان کا جزء قرار دیا تھا، وہ صرف تکمیلی اور تزئینی جزء قرار دیا تھا، حقیقی جزء قرار نہیں دیا تھا، اس لئے انھوں نے مرتکب کبیرہ کو مسلمان کہا، البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا حقیقی جزء قرار دیتے ہیں، اس لئے وہ مرتکب کبیرہ کو اسلام سے خارج کرتے ہیں،

—— اس کی مزید تفصیل تسہیل ادلّہ کاملہ میں ملاحظہ فرمائیں

حضرت قُدِّسَ سِرُّہ نے سب سے پہلے امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال کا صحیح مطلب بیان کیا ہے، پھر اُن نصوص کا مطلب بیان کیا ہے جو ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرتی ہیں، پھر امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال کو لوگوں نے جو غلط معنی پہنائے ہیں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور اس کے بعد یہ بحث

شروع فرمائی ہے کہ ایمان میں کمی بیشی کے بارے میں اہلِ حق میں نزاع محض لفظی ہے، اور آٹھ شواہد سے اپنی بات مدلّل فرمائی ہے —— پھر مُلّا علی قاری رحمہ اللہ کی جس عبارت سے صاحبِ مصباح نے استدلال کیا ہے اس کا جواب دیا ہے، اس کے بعد مُؤمَنٌ بِہٖ (ایمانیات) کے بڑھنے سے ایمان کے بڑھنے کی وضاحت فرمائی ہے —— پھر یہ سمجھایا ہے کہ اعمال صالحہ کی وجہ سے ایمان کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے —— پھر امام محمد رحمہ اللہ نے جو اِیْمَانِیْ کَاِیْمَانِ جِبْرَئِیْلَ کہنے کو ناپسند فرمایا ہے اس کی وجہ بیان کی ہے —— اور اس کے بعد ایمان کے مقولۂ کیف سے یعنی ایمان کے نفسِ تصدیق ہونے کی بحث شروع فرمائی ہے، اور قاضی عَضُدالدین اِیجی رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۶ھ) کے قول کا جواب دیا ہے، اور صاحبِ مصباح کے مختلف استدلالات اور اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں —— پھر حنفیہ پر مُرجیہ ہونے کا جو الزام صاحبِ مصباح نے لگایا ہے اس کی قلعی کھولی گئی ہے، اور یہ بحث لکھتے ہوئے حضرت قدس سرّہ کے لہجہ میں ردِّ عمل کے طور پر تیزی آگئی ہے —— اور اخیر میں اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ اعمال کی طرح اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

دفعہ ہفتم

جوابِ ادلہ کا خلاصہ

ماحصل اس دفعہ کا یہ ہے کہ دربارۂ ایمان، حضرتِ امام کا یہ قول ہے کہ نفسِ ایمان میں جملہ اہلِ ایمان خواص ہوں یا عوام مُساوی ہیں، اصل ایمان میں زیادتی اور کمی نہیں ہوسکتی، ہاں ثمراتِ ایمان یعنی اعمال میں زیادتی کمی کا ہونا بدیہی الثبوت ہے —— اس سے حضرتِ سائل یعنی مجتہد لاہوری بطفیل[1] ظاہر پرستی یہ سمجھ بیٹھے کہ ایمان عامۂ مومنین وانبیاء علیہم السلام وملائکہ

---

[1] بطفیل: بسبب ۱۲

مِنْ کُلِّ الْوجوہ[1] مساوی فی الرتبہ ہے، اور اس بنا پر جملہ حنفیانِ ہندوستان وغیرہ سے بواسطہ اشتہار اس قولِ امام کی دلیل طلب فرمائی تھی۔

ہم نے ادلۂ کاملہ میں حضرتِ سائل لاہوری کے جواب میں یہ عرض کیا تھا کہ تساویٔ ایمان عوام وخواص کے اگر آپ یہ معنی سمجھے ہیں کہ شدت[2] وضعف وقوت میں بھی ایمان جملہ مومنین مساوی ہے، تو آپ ہی فرمائیں کہ یہ کون کہتا ہے؟ اور حضرتِ امام نے یہ کہاں فرمایا ہے؟ ——— اور اگر تساویٔ ایمان کا یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء اور ملائکہ کا ایمان ہونا ضرور ہے، انھیں باتوں پر عوام کو بھی ایمان لانا لازم ہے، اور اس باب میں عوام بھی انھیں کے قدم بقدم ہیں، تو اس مضمون کی راستی[3] میں کس کو کلام ہے؟ اور آپ کے سوا اس کا منکر ہی کون ہے؟ اور اس مضمون کے خلاف پر کون سی نص صریح قطعی الدلالۃ ——— جو آپ کے شرائطِ مطلوبہ سے ہیں ——— دال ہے؟

صاحبِ مصباح کی تردید کا خلاصہ

اب اس کے جواب میں فخرِ مجتہدینِ زمَن جناب مولوی محمد احسن صاحب فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

> ”ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قولِ امام اِیْمَانُ اَهْلِ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ لَایَزِیْدُ وَلَایَنْقُصُ، وَالْمُؤْمِنُوْنَ مُتَسَاوُوْنَ فِی الْاِیْمَانِ والتوحید[4] کو معنی ظاہری پر محمول کرتے ہیں، اور بشہادت ملا علی قاری وَقَالَ بَعْضُ المحققین کالقاضی عضد الدین[5] لانُسَلِّمُ اَنَّ حقیقةَ التصدیق لاتَقْبَلُ الزیادةَ والنقصانَ، بل تتفاوتُ قُوَّةً وضُعفًا لِلْقَطْعِ باَنّ تصدیقَ آحادِ الاُمَّةِ لیسَ کتصدیقِ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، ولذا قال ابراھیم علیہ الصلوٰۃ والسلام: ”وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ“ انتہٰی، جن

---

[1] ہر طرح سے مرتبہ میں برابر ۱۲ [2] شدّت: سخت اور مضبوط ہونا، ضعف: کمزور ہونا، قوت: قوی ہونا ۱۲ [3] راستی: سچائی ۱۲ [4] آسمان اور زمین والوں کا ایمان کم وبیش نہیں ہوتا، اور سب مؤمنین ایمان وتوحید میں مساوی ہیں (الفقہ الاکبر ص۸) ۱۲ [5] قاضی عضد الدین جیسے بعض محققین نے فرمایا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حقیقتِ تصدیق زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتی، بلکہ قوت وضعف میں متفاوت ہوتی رہتی ہے، کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ افرادِ امت کی تصدیق، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی طرح نہیں ہے، اسی لئے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ و السلام نے فرمایا تھا وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ (تاکہ میرا قلب مطمئن ہو جائے) (شرح الفقہ الاکبر لعلی القاری ص۱۳۵) ۱۲

لوگوں سے یہ محققین مطالبۂ دلیل کرتے ہیں، انھیں سے ہمارا مطالبہ ہے، پس ساقط ہوا یہ قول مؤلف کا: "تو آپ ہی فرمایئے یہ کون کہتا ہے؟"

من چہ[1] می سرایم وطنبورۂ من چہ می سراید

اقول: جناب مجتہد صاحب! خدا کے فضل سے حضرتِ سائل یعنی مجتہد ابو سعید صاحب لاہوری ابھی تلک زینت[2] بخشِ پنجاب وفخر افزائے اہلِ اجتہاد ہیں، اس بارے میں ہرچہ[3] بادا باد ہم ان کو ہی حکم قرار دیتے ہیں، آپ کو چاہیے کہ بطورِ خود ان سے یہ امر دریافت فرمالیں کہ حضرت! آپ کے سوالاتِ مندرجۂ اشتہار کے مخاطب جمہور حنفیہ ہیں اور منشأ اعتراضِ جناب، مذہبِ امام ہے، یا مذہبِ امام اور عام حنفیہ کو چھوڑ کر بعض ان اشخاص کی رائے پر جنھوں نے خلاف مذہبِ جمہور حنفیہ کہا ہے آپ کو اعتراض فرمانا منظور ہے؟ دیکھئے! وہ کیا فرماتے ہیں؟ ہم کو امیدِ کامل ہے کہ ان شاء اللہ وہ بھی اس آپ کی تخصیصِ بے محل کی تغلیط کریں گے۔

اور اگر ان سے استفسار کرنا خلافِ مصلحت یا موجبِ دقت[4] ہو تو سائل کی عبارتِ اشتہار اور نیز تقریرِ سوال ہی کو ملاحظہ فرمایئے کہ کیا مفہوم ہوتا ہے؟ بشرطِ فہم وانصاف اس آپ کی تخصیص کے برخلاف صاف تعمیم ظاہر ہوتی ہے، دیکھئے! اشتہار سے ظاہر ہے کہ مجتہد ابو سعید جملہ حنفیانِ پنجاب وہندوستان سے دربارۂ سوالاتِ عشرہ معلومہ طلبِ ثبوت فرماتے ہیں، اور وعدۂ انعام کرتے ہیں، اور مسائلِ مندرجۂ اشتہار کی وجہ سے اشتہاراتِ متعددہ میں جملہ حنفیانِ سلف وخلف کو مورِدِ[5] طعن بناتے ہیں، پھر تماشا ہے کہ مجتہد بے بدل مولوی محمد احسن صاحب سائل کی عبارت سے قطع نظر فرماکر محض ادعائے باطل کے ذریعہ سے ان کے سوال واعتراض کی تخصیص کرتے ہیں، اور ان کے مقصودِ اصلی یعنی جملہ حنفیہ کو مُلام[6] ومطعون کرنے کو رائیگاں وبرباد کئے دیتے ہیں۔

اجی! حضرت مجتہدِ لاہوری حضرت ابو سعید صاحب نے تو مدت العمر کی سعی وجاں فشانی سے

---

[1] میں کیا گا رہا ہوں اور میرا طنبورہ کیا گا رہا ہے؟ یعنی سائل محمد حسین صاحب کا سوال کچھ ہے، اور ان کے حمایتی محمد احسن صاحب کا بیان کچھ ہے ۱۲

[2] پنجاب کو زینت بخشنے والے، اور مجتہدین کی عزت بڑھانے والے ۱۲

[3] جو کچھ ہونا ہو گا ہو گا، یعنی وہ فیصلہ خواہ ہمارے خلاف کریں یا موافق، ہم ان کو ہی حکم بناتے ہیں ۱۲

[4] دِقت: پریشانی ۱۲

[5] مورِدِ طعن: وہ شخص جس پر اعتراض کیا جائے ۱۲

[6] مُلام: وہ شخص جس پر ملامت کی گئی ہو، مطعون: وہ شخص جس پر اعتراض کیا گیا ہو ۱۲

یہ دس سوال اپنے خیال میں ایسے نکالے تھے کہ جن کی وجہ سے وہ سب حنفیوں کو مَورِدِ اعتراضاتِ لاجواب واشکالاتِ غیرمنحل[1] وصِعاب تصور فرماتے ہیں، پھر تماشا ہے کہ آپ بہ لباسِ دوستی ودعوئے تائید، اُن کے کلام کی ایسی تاویل کرتے ہیں، کہ الفاظِ سائل کے صریح مخالف اور مدعائے سائل کے بالکل مُبایِن[2]! کیا عجب ہے کہ مجتہد لاہوری تو آپ کی اس تاویل وتفسیر کے مقابلہ میں یہی شعر فرمائیں ؎

من از بیگانگاں ہرگز نہ نالم کہ بامن ہرچہ کرد آں آشنا کرد[3]

جائے حیرت ہے کہ آپ اتنا بھی نہ سمجھے کہ آرزومندانِ معائب[4] ائمہ مجتہدین وتشنہ کامانِ مطاعنِ سلفِ صالحین کو فقط حضراتِ مجتہدین کے اتباع میں سے کسی ایک دو معتبر غیر معتبر پر اعتراض کرنے سے کیا خاک تسکین ہوسکتی ہے؟! بقول شخصے ع

مشفقِ من! کوئی بجھتی ہے بھلا اس سے پیاس؟!

تاوقتیکہ ائمہ مجتہدین وعلمائے معتبرین کو مطعون ومُلام نہ ٹھیرالیں حصولِ مطلوب کی کوئی صورت نہیں، اور بدون اس کے مجتہدین زمانۂ حال اپنی سعی وجانفشانی کو رائیگاں تصور فرماتے ہیں۔

یہ تو عبارتِ اشتہار کی کیفیت تھی، اب تقریرِ سوال کو ملاحظہ فرمایئے، اس کا ماحصل فقط یہ ہے کہ ”سائل لاہوری جملہ حنفیہ سے تساویٔ ایمانِ عوام مسلمین وحضرتِ انبیاءؑ وجبرئیل علیہ السلام کی دلیل طلب فرماتے ہیں“ اور حضرتِ امام وجمہورِ حنفیہ کا یہی مذہب ہے، چنانچہ آپ بھی اس امر کو نقل فرماچکے ہیں، سو اس سوال سے بھی صاف ظاہر ہے کہ حضرتِ سائل کو مذہبِ امام وجمہورِ حنفیہ کے قول پر اعتراض کرنا مقصود ہے، اور مجتہد محمد احسن صاحب کی تخصیص محض خیالی پلاؤ ہے، اور آپ نے تو یہ غضب کیا کہ بجائے اس کے کہ حضرتِ سائل کے سوال کی تائید کرتے کھلم کھلا محققینِ حنفیہ کے مؤیّد بن بیٹھے، اور محققینِ حنفیہ کے موافق ہوکر جن لوگوں سے وہ مطالبۂ دلیل فرماتے تھے آپ بھی مطالبہ کرنے لگے، بشرطِ انصاف اب تو ہم کو اس بارے میں کسی جواب کی بھی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، ان شاء اللہ حضرتِ سائل کو ”دانا دشمن کے ناداں دوست سے بہتر ہونے“ کا اب عین الیقین[5] ہوجائے گا، اور وردِ زبان یہ ہوگا ؎

---

[1] غیر مُنحَل: حل نہ ہونے والے، صِعاب: سخت دشوار ۱۲ [2] مُبَایِن: متضاد، مخالف ۱۲

[3] مجھے غیروں سے کوئی شکایت نہیں ؛ میں اپنوں ہی کا ستایا ہوا ہوں (دیوانِ حافظ ص۱۶، سب رنگ)

[4] معائب: عیوب، مطاعن: اعتراضات ۱۲ [5] عین الیقین: پکا یقین: جیسے کسی چیز کو اپنی آنکھ سے دیکھ کر یقین کرنا ۱۲

کس سے محرومیِ قسمت کی شکایت کیجئے؟ دوست سمجھے تھے جسے جان کا دشمن نکلا!

بالجملہ عبارتِ اشتہار، وتقریرِ سوال، ومطلوبِ سائل، سب اس امر پر دال ہیں کہ سائل کو قولِ امام وجمہورِ حنفیہ پر طعن کرنا منظور ہے، مگر مجتہد محمد احسن صاحب حمایتِ سائل کے جوش میں تقریرِ سوال کی ایسی تخصیص فرماتے ہیں کہ بشرطِ تسلیم نہ مقصودِ سائل کے مطابق نہ عبارتِ اشتہار وسوال کے موافق، "عذر[1] بدتر از گناہ" اسی کا نام ہے، فَتَدَبَّرْ[2] وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِيْنَ، پھر اس سلیقۂ معانی فہمی پر ہمارے مجتہد صاحب دعوئے قرآن فہمی وحدیث دانی فرماتے ہیں!

جناب مجتہد صاحب! خیر یہ تقریر تو اس بنا پر تھی کہ آپ کی تخصیص کو ہم تسلیم کرلیں یعنی آپ نے جو شروع دفعہ میں کلامِ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ، وعبارتِ شرحِ فقہِ اکبر کو نقل فرما کر یہ دعویٰ کیا ہے کہ "جن لوگوں نے قولِ امام کو معنیٰ ظاہری پر حمل کیا ہے، اور جن لوگوں سے محققینِ حنفیہ مطالبۂ دلیل کرتے ہیں خاص انہی لوگوں سے ہمارا مطالبہ ہے" ______ سو اس تخصیص کو جو کہ آپ نے عبارتِ مذکورہ سے ثابت کیا ہے بجنسہٖ اگر تسلیم کرلیا جائے، تو جب بھی مخالف عبارتِ اشتہار، وتقریرِ سوال ومطلوبِ سائل ہے. كَمَا مَرَّ اور اگر نظرِ فہم وانصاف سے دیکھا جائے تو عباراتِ منقولۂ جناب سے تخصیص مطلوبۂ جناب کا ثابت کرنا ہی غلط معلوم ہوتا ہے، آپ نے فقط قولِ امام کو نقل کرکے یہ کہہ دیا کہ ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قولِ امام کو معنیٰ ظاہری پر حمل کرتے ہیں، نہ تو آپ نے یہ تصریح کی کہ معنیٰ ظاہری قولِ امام کے کیا ہیں؟ اور نہ آپ نے کسی دلیل سے یہ ثابت کیا کہ وہ معنیٰ حنفیہ میں سے کس نے لئے ہیں؟ محض ایک دعویٰ اجمالی بے اصل کرکے چلتے ہوئے!

امام اعظم کے قول کا صحیح مطلب

خیر! اب ہماری ہی کچھ عرض سن لیجئے، جنابِ مَن! قولِ امام کے ایک ہی معنیٰ ہیں، جن کی نظر کلامِ امام پر ہے ان کے نزدیک دوسرے معنیٰ ہی نہیں، ہاں! آپ جیسے ذکی فقط ایک جملہ کو دیکھ کر اور جمیع اقوالِ امام سے قطعِ نظر کرکے جو چاہیں معنیٰ تصنیف کرلیں، سوا یوں کو آپ جو چاہئے فرمائیے، ہم کو بھی بُرا نہیں معلوم ہوتا، ہمارا مدعا حضرت امام اور ان علماء کی طرف سے جواب دینا ہے کہ جن علماء نے کلامِ امام کے معنیٰ واقعی سمجھے ہیں، سو ان علماء کے نزدیک حضرت امام کے ارشاد

---

[1] گناہ سے زیادہ بُرا اس کا بہانہ ۱۲ [2] خوب اچھی طرح سمجھ لے، اور غافل لوگوں میں سے نہ ہو ۱۲

کے بس ایک ہی معنیٰ ہیں، بشرطیکہ اس باب میں جو امام کے اقوال ہیں اُن پر نظر ہو، ایجادِ بندہ نہ کیا جائے، اول تو یہ کہ امام (صاحب) کا ارشاد ہے:

الایمانُ ھُوَ الاقرارُ والتصدیقُ (الفقہ الاکبر ص۵) (ایمان اقرار اور تصدیق کا نام ہے)

اور دوسری جگہ ارشاد ہے:

العملُ غیرُ الایمانِ، والایمانُ غیرُ العملِ (الفقہ الاکبر ص۸) (عمل ایمان سے جدا ہے، اور ایمان عمل سے الگ ہے)

جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اصل حقیقتِ ایمان تصدیق ہے، اور اعمالِ صالحہ نفسِ ایمان یعنی تصدیق اور اقرار سے خارج ہیں، اس کے بعد فرماتے ہیں:

المؤمنون مُستَوُوْنَ فی الایمان والتوحیدِ مُتَفاضِلون فی الاعمال (الفقہ الاکبر ص۸)

(مؤمنین ایمان اور توحید میں برابر ہیں، اور اعمال میں کم و بیش)

جس کا مطلب یہ ہوا کہ اہلِ ایمان، ایمان میں مساوی اور اعمال میں متفاضل یعنی کم زیادہ ہیں۔

تزایدِ ایمان والی نصوص کا مطلب

باقی رہا یہ امر کہ جن آیات سے زیادتیٔ ایمان معلوم و ثابت ہوتی ہے، امام کے نزدیک وہاں زیادتیٔ ایمان کے کیا معنیٰ ہیں؟ سو اس کی تفصیل خود حضرت امام سے یہ منقول ہے:

اِنَّہُمْ کانُوْا اٰمَنُوْا فی الجُمْلَۃِ ثم یأتی فرضٌ بعدَ فرضٍ، وکانوا یُؤْمِنُوْن بکلِّ فرضٍ خاصٍ، وحاصلُہٗ انہ کان یَزِیْدُ بِزِیَادَۃِ ما یجبُ بہ الایمانُ (الفقہ الاکبر ص۱۳۴)

(وہ لوگ پہلے کچھ حصّہ پر ایمان لے آئے، پھر فرائض یکے بعد دیگرے نازل ہوتے رہے، اور وہ ہر فرض پر ایمان لاتے رہے، حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا تھا ان چیزوں کے بڑھنے سے جن پر ایمان لانا ضروری ہے)

اور یہی معنیٰ فرمودۂ امام بعینہٖ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے صاحبِ کشّاف وغیرہ نے نقل کئے ہیں:

قال ابنُ عباسٍ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: اِنَّ اَوَّلَ ما اٰتاھُمْ بِہِ النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم التوحیدُ فَلَمَّا اٰمَنُوْا باللہِ وحدَہٗ اَنْزَلَ الصلوٰۃَ والزکوٰۃَ ثم الحجَّ ثم الجھادَ فازْدَادُوْا اِیْمَانًا اِلٰی اِیْمَانِھِمْ، انتھی (تفسیر کشاف ص۴۶۲ ج۲)

(حضرت عبد اللہ بن عباس رضؓ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلی چیز جس کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے پیش فرمایا وہ توحید تھی، جب وہ خدائے واحد پر ایمان لے آئے تو پھر نماز اور زکوٰۃ پھر حج اور جہاد کا حکم نازل کیا پس ان کے سابق ایمان میں اضافہ ہوا۔)

اب مجتہد صاحب! ذرا فہم و انصاف سے جملہ اقوالِ منقولۂ امام کو ملاحظہ فرمایئے، اور کہئے

کہ ان تمام اقوال سے یہی معلوم ہوتا ہے، کہ حضرتِ امام کے نزدیک نفس ایمان یعنی اقرار و تصدیقِ قلبی میں سب مساوی ہیں، زیادتی کمی کی گنجائش نہیں، ہاں! اعمال میں بے شک کمی زیادتی ہوتی ہے، اور ایمان و اعمال میں باہم تغایُر فی المصداق[1] ہے، اور جو نصوص زیادتیٔ ایمان پر دال ہیں بقول حضرت عبداللہ بن عباس رضہ کے ان نصوص سے زیادتیٔ مؤمَن بہٖ[2] مراد ہے، جو کہ اوقاتِ نزولِ وحی کے ساتھ مخصوص تھی —— یا اس مطلب کے سوا اور کچھ آپ کے ذہن میں آتا ہے؟ اِن شاء اللہ تعالیٰ بشرطِ فہم، کلامِ امام پر —— معنی ظاہری لیجئے یا غیرِ ظاہری —— کسی طرح آپ کا کوئی خدشہ پیش نہیں جا سکتا۔

امام اعظم کے قول کا غلط مطلب

آپ کے اس ارشاد سے کہ "ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قولِ امام صاحب کو معنی ظاہری پر محمول کرتے ہیں" صاف ظاہر ہے کہ آپ بحکمِ ظاہر پرستی —— مثل حضرتِ سائل لاہوری وغیرہ اہلِ ظاہر کے —— کلامِ امام کے معنی یہ سمجھ گئے ہو، کہ مساواتِ ایمان جملہ مومنین کے یہ معنی ہیں کہ زیادت و نقصان و قوت و شدّت و ضعف وغیرہ جملہ امور میں برابری ہے اور پھر ان معنی کو بعض حنفیہ کی طرف منسوب کرکے آپ بالتخصیص ان پر اعتراض کرتے ہو، حالانکہ یہ دونوں امر بے اصل اور جناب کی قلتِ فہم[3] و عدمِ تدبُّر کا نتیجہ ہے —— امرِ ثانی یعنی معنیٔ مذکور کا بعض حنفیہ کی طرف منسوب کرنا افترائِ محض ہے، اگر آپ سچے ہیں تو علمائے مشہورین معتبرینِ حنفیہ میں سے ایسے دو چار عالموں ہی کا نام لیجئے، کہ جو معنیٔ مخترعۂ جناب کے قائل ہوں —— باقی رہا امرِ اول یعنی معنیٔ مذکور مساوات کا، کلامِ امام سے ظاہر و مفہوم ہونا، سو اس کا تسلیم کرنا تو انھیں کا کام معلوم ہوتا ہے جن کو مطلب فہمی و راست گوئی سے نفرت ہو، بالجملہ نہ کلامِ امام سے معنیٔ مذکورِ مساوات ظاہر ہوتے ہیں، اور نہ علمائے معتبرینِ حنفیہ میں سے کسی کی یہ رائے ہے، ہاں! کسی عالم کے ظاہر کلام سے کوئی مساواتِ مذکورہ سمجھ بیٹھے تو اس کا مبنیٰ قلتِ تدبُّر ہے، اس بے چارے عالم کا کیا قصور ہے؟ اگر آپ سچے ہیں تو علمائے مستندینِ حنفیہ میں سے دو چار ہی کے ایسے کلام نقل فرمایئے کہ جس سے قطعًا یہ ثابت ہو جائے کہ ان کے نزدیک جملہ مؤمنین من کل الوجوہ مساوی فی الایمان

---

[1] تغایُر: جدائی، علیحدگی، مصداق: وہ چیز جس پر معنی صادق آئیں، تغایر فی المصداق یعنی دونوں کا محمل علیحدہ علیحدہ ہے ۱۲ [2] مؤمَن بہ: وہ باتیں جن کے ماننے کا نام ایمان ہے ۱۲ [3] سمجھ کی کمی اور غور نہ کرنے کا ۱۲

ہیں، اور اگر آپ سے یہ امر ثابت نہ ہو سکے تو اپنی اس زیادہ گوئی سے باز آئیے، اور کچھ تو شرمائیے مگر آپ سے تو امیدِ انصاف و فہم رکھنی محض امرِ خیالی ہے۔

اہلِ حق میں نزاعِ لفظی ہے

ہاں! بہ نظرِ بعض وجوہ یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلۂ مذکور کی کسی قدر تحقیق اس موقع پر عرض کی جائے، شاید بشرطِ فہم و انصاف کسی کو مفید ہو۔

جاننا چاہیے کہ ایمان کے زائد و ناقص ہونے میں اختلاف مشہور ہے، کوئی زیادتی و نقصان کا مُثبِت ہے، اور کوئی مساوات کا مُقِر، اور علمائے اہلِ سنت و جماعت ـــــ کثّر اللّٰہ[1] سوادھم ـــــ کے اقوال مختلف اس باب میں منقول ہیں، سو بعض حضرات تو اس اختلاف کو اختلافِ حقیقی اور نزاعِ حقیقی سمجھے بیٹھے ہیں، مگر علمائے[2] محققین کے نزدیک محض اختلافِ لفظی اور نزاعِ غیر حقیقی ہے، البتہ مابین خوارج اور اہلِ سنت نزاعِ حقیقی ہے، اور قولِ ثانی ہی حق ہے، کما سیجیئ، ـــــ سو اہلِ فہم تو اتنی ہی بات سے سمجھ گئے ہوں گے کہ اختلافاتِ لفظی میں زبان درازی کرنا، اور جانبِ مقابل کو مُلام و مطعون ٹھہرانا، اور بوعدۂ انعام اشتہارات کا مُشتہَر کرنا، اور بہ تنبیہ بھی متنبّہ نہ ہونا دادِ حماقت و تعصّب دینا ہے۔

اور مسئلۂ مذکورہ میں نزاع[3] لفظی کا ثبوت اور اس کی حقیقت بحمد اللہ بشہادتِ عقل و اقوالِ علماء دونوں طرح سے ظاہر ہے، کیونکہ جو حضرات ایمان میں زیادت و نقصان کو تسلیم کرتے ہیں، ان کا تو یہ مطلب ہے کہ ایمانِ کامل و تام یعنی نفسِ ایمان مع التوابع والفروع میں نقصان و زیادت ہوتا ہے، اور جو منکر ہیں وہ باعتبار مجردِ نفسِ ایمان کے انکار فرماتے ہیں، اور یہ سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ کمال و تمامِ ایمان بوجہ اعمالِ صالحہ ہوتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نفسِ ایمان یعنی تصدیق میں تو زیادتی کمی نہیں ہو سکتی، ہاں مُتمّمات[4] و مُکمّلاتِ ایمان یعنی اعمال، کے اندر بے شک زیادت و نقصان کی گنجائش ہے ـــــ سو عند الحنفیہ زیادت و نقصان کا

---

[1] زیادہ فرمائیں اللہ تعالیٰ ان کی جماعت کو ۱۲

[2] یعنی محققین کی رائے ہی حق ہے ۱۲

[3] نزاعِ لفظی اس کو کہتے ہیں کہ محکوم علیہ فریقین کا جدا جدا ہو، مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ زید کا بیٹا بڑا عالم ہے، دوسرا شخص کہتا ہے کہ نہیں وہ تو بالکل جاہل ہے، بہت دیر کے بعد معلوم ہوا کہ زید کے دو بیٹے ہیں، ایک عالم اور دوسرا جاہل، پس دونوں شخص سچ کہتے ہیں، اور یہ نزاع لفظی اور غیر حقیقی ہے ۱۲

[4] مُتمّمات: پورا کرنے والے، مُکمّلات: کامل کرنے والے ۱۲

باعتبار نفسِ ایمان انکار کرنا تو ایسا بدیہی ہے، کہ ان شاء اللہ کوئی بے وقوف بھی اس کا منکر نہ ہوگا، ہاں! شاید بعض ظاہر پرست دوسری شق کا انکار کریں، اور یہ فرمائیں کہ زیادتی ونقصانؔ اصل ایمان ہی میں ہوتی ہے، ایمان کامل کی قید لگانی بے دلیل ہے، سو ان کی تنبیہ کے لئے اس قدر کافی ہے کہ اگر نفسِ ایمان میں اعمالِ صالحہ کو داخل مان کر ثبوتِ زیادت ونقصان آپ کے ارشاد کے موافق اصل ایمان میں تسلیم کیا جائے، تو فرمایئے کہ مذہب محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ اور مذہبِ خوارج میں کیا فرق رہ گیا؟ یہ مشرب تو خوارج کا ہے کہ اعمالِ صالحہ نفسِ ایمان میں اسی طرح داخل ہیں جیسے تصدیق واقرار، علاوہ ازیں آیات واحادیث واجماع امت کا کیا جواب ہوگا جن سے محض تصدیق واقرار سے ثبوت حصولِ ایمان ہوتا ہے؟

بالجملہ ہمارے مجتہد صاحب یا تو نزاع مذکور کو نزاعِ لفظی فرمائیں گے، کما بیّنّا، سو اس صورت میں تو یہ سب غوغا وعیِ حضرتِ سائلِ لاہوری بروئے انصاف صدائے بے معنیٰ ہوجائے گی، اور اگر بپاسِ تائیدِ سائلِ لاہوری اس نزاع کو نزاعِ حقیقی کہا جائے گا، تو چشم ما روشن دلِ ما شاد! مگر اس وقت تارکانِ اعمال کو مثل خوارج کے خارج از ایمان کہنا پڑے گا، اور مثل خوارج کے نصوص قطعیہ واجماع قطعی کا انکار کرنا ہوگا، بشرطِ فہم بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں ہوسکتی کہ اعمالِ صالحہ کو مجرد ایمان سے خارج وزائد مان کر مرتبۂ کمال میں داخل کیا جائے، وھو المطلوب!

باقی رہے اقوالِ سلفِ صالحین، سو ان سے بھی بعینہٖ مدعائے معروضۂ احقر ثابت ہے، اور نزاعِ مذکور کا نزاعِ لفظی ہونا مسلّم۔

① امام رازی کا حوالہ

دیکھیے! ملا علی قاری اسی نزاع کے حق میں فرماتے ہیں:

وَلِذا ذَھَبَ الامامُ الرازیُّ وکثیرٌ من المتکلمین الی انّ ھٰذا الخلافَ لفظیٌّ الخ (شرح الفقہ الاکبر ص۱۲۵)

(اسی وجہ سے امام رازی اور اکثر متکلمین نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے)

② شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغہ میں ضمنِ تقسیمِ ایمان میں فرماتے ہیں:

وثانیھما: الایمانُ الذی یَدُورُ علیہ احکامُ الآخرۃِ من النجاۃِ والفوزِ بالدرجاتِ، وھو مُتَنَاوِلٌ لِکُلِّ اعتقادٍ حقٍّ وعَمَلٍ مَرضِیٍّ ومَلَکَۃٍ فاضلۃٍ، وھو یَزِیدُ ویَنقُصُ

(اور دوسری قسم: وہ ایمان ہے جس پر احکام آخرت یعنی نجات اور بلندیٔ مراتب وغیرہ کا مدار ہے، اور ایمان کی یہ قسم شامل ہے ہر سچے عقیدے، پسندیدہ عمل اور افضل خصلت کو، اور وہ گھٹتا بڑھتا ہے ——

ـــــ انتہیٰ موضع الحاجۃ (حجۃ اللہ البالغہ ص۱۶۲ ج۱) بقدر ضرورت عبارت پوری ہوئی)
اور قسم اول ایمان جس میں اعمالِ صالحہ داخل نہیں، اس میں کمی و زیادتی کا ثبوت نہیں فرماتے۔

③ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا حوالہ

علیٰ ھذا القیاس حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اپنی تفسیر میں اثنائے تقسیم و تفصیلِ ایمان میں ارشاد کرتے ہیں:

وکسانے کہ نفی زیادت و نقصان کردہ اند،	(اور جو لوگ ایمان میں کمی بیشی کا انکار کرتے ہیں
مرادِ ایشاں مرتبہ اول ست از وجودِ ذہنی	ان کی مراد ایمان کے وجودِ ذہنی کا پہلا مرتبہ ہے،
ایمان، پس نزاعے و خلافے نیست، انتہیٰ	پس کوئی نزاع اور اختلاف نہیں ہے)

(تفسیر عزیزی سورۂ بقرہ ص۸۰)

اب اہلِ انصاف انصاف فرمائیں کہ مطلبِ احقر یعنی نزاع مذکور کا نزاعِ لفظی ہونا، کلام علمائے محققین سے کس صراحت کے ساتھ ثابت ہے، علاوہ ازیں اور اکثر علمائے محققین نے نزاعِ لفظی ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔

④ نواب صاحب بھوپالی کا حوالہ

جناب مجتہد صاحب! اور عجوبہ یہ سنئے! اس وقت حسن اتفاق سے دو بڑے رسالے ـــــ مؤلفہ نواب صاحب، مأمن[1] و مأوائے اہلِ کمال، امیر المؤمنین مجتہدینِ زمانۂ حال، نواب صدیق حسن خاں صاحب بہادر کے ـــــ ہمارے پاس آئے، بنظرِ سرسری جو اُن کو دیکھا تو مدعائے احقر کے مؤید، اور اقوالِ محققین کے مطابق پایا، اس لئے آپ کے اطمینان و مزید تسکین کے خیال سے عرض کئے دیتا ہوں، رسالہ موسومہ بہ "بُغیۃ[2] الرائد فی شرح العقائد" میں تو نواب صاحب اسی نزاع کے بارے میں فرماتے ہیں:

و نزدِ اہلِ تحقیق این نزاع لفظیست، و بہ	(محققین کے نزدیک یہ نزاع لفظی ہے، اور اسی کے
قال علی القاری، و الیہ مال الشاہ ولی اللہ	قائل ہیں ملا علی قاریؒ، اور اسی کی طرف مائل ہیں
المحدث الدہلوی ـــــ انتہی بالفاظہ	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ـــــ نواب صاحب

---

[1] مأمن: پناہ گاہ، ـــــ مأویٰ: جائے پناہ ۱۲ [2] بُغیۃ الرائد: عقائد نسفیہ (مع متن) کی نواب صاحب کی فارسی شرح ہے، صفحات ۱۲۰ ہیں، مطبع صدیقی بھوپال میں سنہ ۱۳۰۱ھ میں طبع ہوئی ہے ۱۲

(ص۷۶)

کی بعینہ عبارت پوری ہوئی)

اور رسالہ دوم مسمّٰی "بانتقاد[1] الترجیح فی شرح الاعتقاد الصحیح" کے اخیر میں لکھتے ہیں:

والنزاعُ عند التحقیق لفظیٌّ، ولذا قال ابنُ الہمام[2]: انّ الحنفیۃَ لایمنعُونَ الزیادۃَ والنقصانَ باعتبارِ جہاتٍ ھی غیرُ نفسِ ذاتِ التصدیقِ، بل بتفاوتِہٖ یتفاوتُ المؤمنونَ عند الحنفیۃِ ومَنْ وَافقَہُمْ، لابسببِ ذاتِ التصدیقِ، انتہیٰ (ص۵۹ درمسائل ملحقات ۱)

(اور تحقیق یہی ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، اسی وجہ سے ابن ہمام نے کہا[2] ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی کا احناف بھی انکار نہیں کرتے، دیگر اعتبارات سے، جو نفسِ تصدیق کے ماسوا ہیں، بلکہ حنفیہ اور ان کے ہم خیال حضرات کے خیال میں دیگر اعتبارات کے تفاوت سے مؤمنین میں تفاوت ہوتا ہے، البتہ نفسِ تصدیق کے لحاظ سے تفاوت نہیں ہوتا)

الحمد للہ! اس اختلاف کا نزاعِ لفظی ہونا دلیلِ عقل وشہادتِ اقوالِ جمہورِ محققین سے خوب واضح ہوگیا۔ وھو المدّعیٰ!

جہالت یا تعصّب

اب کوئی سائل لاہوری اور مجتہد امروہی سے دریافت کرے کہ جس مسئلہ میں نزاع محض لفظی ہو، اور حقیقت میں سب کا اتفاق ہو، اس کی بنا پر اس قدر شور وشغب مچانا، اور بذریعہ اشتہارات ورسائل صدائے ھَلْ مِنْ[3] مُبارِزٍ؟ بلند کرنا، اور بلا تدبّر سلفِ صالحین کو مُلام ومطعون ٹھیرانا، جہالت اور تعصّب کے سوا اور کیا کہا جائے؟ نعوذُ[4] باللہ من سوءِ الفہم!

بالجملہ یہ امر تو خوب واضح ہوگیا کہ قائلینِ زیادت ونقصان وعدمِ قائلین میں باہم نزاعِ لفظی ہے، اور منشا ہر امر کا جُدا ہے، یعنی ثبوت زیادتی وکمی اور جہت سے ہے، اور عدمِ زیادت ونقصان اور اعتبار سے ہے۔

دونوں قولوں کا منشا

باقی رہا یہ امر کہ وہ دونوں امر کیا ہیں؟ اور منشا ہر دو قول کا کیا ہے؟ سو اول عرض کرچکا ہوں کہ ایک قول کا منشا مجردِ نفسِ ایمان ہے، اور قولِ ثانی کا منشا ایمانِ کامل یعنی تصدیق مع الاعمال ہے، کما ھو ظاھرٌ ———

---

[1] انتقاد الخ: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کے ایک رسالہ کی نواب صاحب کی شرح ہے صفحات ۷۶، سائز متوسط ہے ۱۲ [2] مسامرہ شرح مُسایرہ ص۲۷ مطبوعہ مصر بحث ھل یقبل الایمانُ الزیادۃَ والنقصان ۱۲ [3] ہے کوئی مقابلہ کرنے والا؟ ۱۲ [4] ہم بدفہمی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں ۱۲

—— اور اگر کسی صاحب کو اس امر کا تسلیم کرنا اس وجہ سے دشوار ہو کہ اس کا قائل یہ احقر ہے، تو ان کے اطمینان کے لئے ایک دو سندِ معتبر عرض کئے دیتا ہوں، جس کے ملاحظہ کے بعد یہ امر بھی محقّق ہو جائے، اور گنجائش انکار کسی کو باقی نہ رہے۔

① شاہ صاحب کا حوالہ

اول تو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ہی کا قول ملاحظہ فرمائیے، جو اوپر نقل ہو چکا ہے: وثانیھُمَا: الایمانُ الذی یَدُوْرُ علیه احکامُ الآخرۃِ مِنَ النجاۃِ والفوْزِ بالدرجاتِ، وھومتناوِلٌ لکُلِّ اعتقادٍ حقٍّ وعَمَلٍ مَرْضِیٍّ الخ، دیکھئے! قسمِ اول ایمان کی جو شاہ صاحب نے بیان فرمائی ہے، یعنی جس کی وجہ سے آدمی کفر سے نجات پا جائے جس کو ایمانِ مجرد اور نفسِ ایمان کہنا چاہئے، اس میں تو ثبوتِ زیادت و نقصان کے قائل نہیں ہیں، ہاں! قسمِ ثانی جس میں اعمالِ مَرضیّہ بھی شامل ہیں یعنی ایمانِ کامل اس میں البتہ ثبوتِ زیادت و نقصان کے قائل ہیں۔ وھوالمطلوب!

② امام غزالی کا حوالہ

اور دیکھئے! حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ "احیاء العلوم" میں تقریرِ طویل کے بعد فرماتے ہیں:

فَاِنْ قُلْتَ: قد مال الاختیارُ الیٰ اَنَّ الایمانَ حاصلٌ دونَ العملِ، وقد اشتھرعن السلفِ قولھُم الایمانُ: عقدٌ وقولٌ وعَمَلٌ، فما معناہ؟ قُلنَا: لَایَبْعُدُ اَن یُعَدَّ العَمَلُ من الایمان، لانه مُکَمِّلٌ له ومُتَمِّمٌ —— الی آخرماقال، (احیاءالعلوم ص۱۰۶ ج ۱)

(اگر آپ کہیں کہ بظاہر رُجحان اس طرف ہے کہ ایمان، عمل کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے، حالانکہ سلف کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ ایمان نام ہے عقیدۂ قلب اور اقرار و عمل کا، تو قول سلف کے کیا معنیٰ ہیں؟ ہم جواب دیں گے کہ شاید عمل کو ایمان میں شمار کیا گیا ہے بایں وجہ کہ وہ ایمان کو مکمّل کرنے والا ہے)

اب غور فرمائیے! اول تو امام غزالی رحؒ نے اس امر کو بیان کیا ہے کہ نفسِ ایمان میں اعمال داخل نہیں ہیں، بلکہ امرِ زائد اور توابع ہیں، اس کے بعد یہ اعتراض و جواب ذکر فرمایا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ اعمالِ صالحہ نفسِ ایمان پر زائد، اور ایمانِ کامل یعنی ایمان مع التوابع واللواحق میں داخل ہیں۔ وھوالمطلوب!

اور چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں:

فَاِنْ قُلْتَ: فقد اتفق السلفُ عَلیٰ اَنَّ الِایمان یَزِیْدُ ویَنْقُصُ، یزیدُ بالطاعة وینقصُ بالمَعْصِیَۃِ، فاذاکان التصدیقُ ھُوَالایمانُ، فلایُتَصَوَّرُ فیه زیادۃٌ ولانقصانٌ؟

فاقولُ: السلفُ هم الشُهُودُ العُدُولُ، ومَا لِاَحَدٍ عن قولهم عَدُولٌ، فماذكروه حَقٌّ وانما الشأنُ فی فهمِه، وفيه دليلٌ علی اَنَّ العَمَلَ لَيْسَ من اَجْزاءِ الايمانِ واَرْكَانِ وجودِه، بل هو مزيدٌ عليه يزيدُ به، والزائدُ موجودٌ والناقصُ موجودٌ، والشئُ لايزيدُ بذاته، فلايجوزُ اَن يقالَ: الانسانُ يزيد براْسِه، بَلْ يقالُ: يزيد بِلِحْيَتِه وسَمَنِه، ولايجوز ان يقالَ: الصّلوٰةُ تزيد بالركوعِ والسجودِ، بل تزيد بالآدابِ والسُنَنِ، فهذا تصريحٌ بان الايمانَ له وجودٌ، ثم بعد الوجودِ يختلفُ حالهُ بالزيادةِ والنقصان، انتهیٰ، (احیاء العلوم ج ۱۰۶)

(ترجمہ: اگر آپ کہیں کہ سلف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایمان طاعت سے بڑھتا ہے اور معصیت سے گھٹتا ہے، پس اگر ایمان صرف تصدیق کا نام ہے تو اس میں زیادتی کمی متصور نہیں ہوسکتی؟

تو میں یہ جواب دوں گا کہ سلف شاہد عدل ہیں، ان کے قول سے سرتابی نہیں کی جاسکتی، ان کا ارشاد بجا ہے، صرف سمجھنے کا فرق ہے، سلف کے ارشاد ہی میں اس قول کی دلیل بھی ہے، کہ عمل ایمان کے اجزاء میں سے، اور اس کے وجود کے ارکان میں سے نہیں ہے، بلکہ عمل ایمان سے ایک زائد چیز ہے جس سے ایمان بڑھتا ہے، اور زائد بھی موجود ہوتا ہے، اور ناقص بھی موجود ہوتا ہے، اور کسی چیز کی ذات میں زیادتی نہیں ہوتی، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انسان اپنے سر سے بڑھ گیا، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی ڈاڑھی سے بڑھ گیا، اپنے موٹاپے سے بڑھ گیا، اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ نماز رکوع سجدے سے بڑھ گئی، بلکہ آداب اور سنن سے زیادہ ہوا کرتی ہے، پس یہ اس بات کی صراحت ہے کہ ایمان کے لئے مستقل وجود ہے، پھر موجود ہونے کے بعد کمی بیشی سے اس کی حالت مختلف ہوتی ہے)

حضرت امام غزالی رحؒ کے اس ارشاد سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے، اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ بعض اشخاص کم فہمی کی وجہ سے اس قول کو اقوال سلف کے مخالف سمجھتے ہیں، سلف کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اعمال جزء یا رکن ایمان ہیں، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ بعد وجودِ ایمان اعمالِ صالحہ اس پر متفرع اور لاحق ہوجاتے ہیں، یعنی ایمان کامل بمعنی مذکور میں اعمال داخل ہیں، اور ایمان کو اعمال کے ساتھ ایسی مناسبت ہے جیسی ریش یا فربہی کو انسان کے ساتھ اور آداب وسنن کو نفسِ صلوٰۃ کے ساتھ ——— جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اعمالِ حسنہ توابع اور متممات ایمان ہیں، جزء ایمان ہرگز نہیں۔

اب ہمارے مجتہد صاحب خوابِ غفلت سے متنبّہ ہوکر ملاحظہ فرمائیں کہ عرض احقر میں اور ارشادِ امام میں کچھ فرق تو نہیں؟! انصاف وفہم سے دیکھئے تو ہمارا مطلب مع شیٔ زائد، کلام امام

سے واضح و ثابت ہے، اعمال کا مُتَمِّم و مُکَمِّل ہونا تو ثابت ہوا ہی تھا، ساتھ میں اس امر کی تصریح بھی ہوگئی کہ ایمان تصدیقِ قلبی کا نام ہے، اگرچہ یہ دونوں لازم مُلازم ہیں، مگر آپ کے لئے تصریح ضروری معلوم ہوتی ہے، چنانچہ آگے چل کر آپ اس امر کا بھی انکار فرمائیں گے، سو تصریحِ مذکور ان شاء اللہ وہاں کام آجائے گی۔

③ امام ابنِ صلاح کا حوالہ

اور سنئے! امام نووی نے جو شرحِ مسلم میں اس بحث میں شیخ امام ابو عَمرو بن صلاح کا قول نقل کیا ہے، اخیر قول میں یہ عبارت ہے:

ثم اِنَّ اسمَ الایمانِ یتناولُ ما فُسِّرَ بہ الاسلامُ فی ھٰذا الحدیثِ وسائرَ الطاعاتِ لکونہا ثمراتٍ للتصدیقِ الباطنِ الذی ھو اصلُ الایمانِ ومُقَوِّیاتٍ ومُتَمِّماتٍ وحافظاتٍ لہ، انتہٰی،
(مسلم شریف مع شرح نووی ص ۴۸ ج ۱ مصری)

(ایمان ان تمام چیزوں کو شامل ہے جن کو اس حدیث میں اسلام کی تفسیر میں ذکر کیا گیا ہے اور دیگر طاعات کو بھی شامل ہے، کیونکہ یہ طاعات تصدیقِ قلبی کے ــــ جو اصل ایمان ہے ــــ ثمرات ہیں، اور اس کے لئے مُقَوِّی مُتَمِّم اور حافظ ہیں)

دیکھئے! اس عبارت سے بھی اَمْرَیْنِ سابِقَیْن صاف ظاہر ہیں، یعنی ایمان فقط تصدیقِ قلبی کا نام ہونا، اور اعمال[1] صالحہ کا مُتَمِّم و حافظ و ثمرۂ ایمان ہونا، جزوِ ایمان نہ ہونا، وھو المطلوب!

④ قاضی عیاض کا حوالہ

علاوہ ازیں امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے قول قاضی عیاض کا جو شرحِ مسلم میں نقل فرمایا ہے، اس کا مطلب بھی بعینہ یہی ہے۔ وھو ھذا:

(مَنْ وَجَدْتُم فی قلبِہ مِثْقَالَ دینارٍ مِنْ خَیْرٍ، ونصفَ مثقالٍ من خیرٍ، ومثقالَ ذرّۃٍ)
قال القاضی عیاض رحمہ اللہ: قیل معنی "الخَیْرِ" ھنا الیقینُ، قال: والصحیحُ ان معناہ شیءٌ زائِدٌ علیٰ مُجَرَّدِ الایمانِ، لان مجردَ الایمانِ الذی ھو التصدیق لایَتَجَزَّأُ، وانما ھذا التجزیٔ لشیءٍ زائدٍ علیہ من عملٍ صالحٍ، او ذکرٍ خَفِیٍّ، او عملٍ من اعمالِ القلب من شفقۃٍ علیٰ مسکینٍ او خوفٍ من اللہ تعالیٰ، او نیّۃٍ صادقۃٍ، ویَدُلُّ علیہ قولُہٗ فی الروایۃ الاُخریٰ ــــ الیٰ اخر کلامہ الطویل، (نووی شرح مسلم ص ۳۱ ج ۲ مصری)

(ترجمہ: تم جس کے دل میں ایک دینار کے بقدر خیر پاؤ، اور آدھے مثقال کے بقدر خیر پاؤ اور ذرہ بھر

---

[1] یعنی اعمال کا متمم ہونا، اور نفسِ تصدیق کا نام ایمان ہونا ۱۲

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا کلام مبارک میں کہا گیا ہے کہ لفظ "خیر" سے مراد یقین (ایمان) ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اس سے مراد وہ شیٔ ہے جو اصل ایمان پر زائد ہے، کیونکہ نفس ایمان جس کی حقیقت تصدیق ہے منقسم نہیں ہوتا، یہ تجزیہ اور انقسام اس چیز کا ہوتا ہے جو ایمان پر زائد ہے، یعنی عمل صالح یا ذکر خفی یا دل کے اعمال میں سے کوئی عمل مثلاً مسکین پر شفقت، اللہ سے خوف، سچی نیت ——— اور اس پر دلالت کرنے والا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جو دوسری روایت میں ہے ——— ان کا کلام آخر تک پڑھئے)

دیکھئے! اس ارشاد سے بھی صاف ظاہر ہے کہ اصل ایمان فقط تصدیقِ قلبی ہے، اور اس میں تجزیہ کی گنجائش نہیں، بلکہ یہ تجزیہ اور کمی بیشی امر زائد علی الایمان میں یعنی اعمالِ صالحہ میں ہوتی ہے، وھو المُدّعیٰ!

⑤ دیگر علماء کا حوالہ

علیٰ ھٰذا القیاس حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ وغیرہ علمائے محققین نے بھی بعینہٖ یہی ارشاد فرمایا ہے، کہ نفس ایمان فقط تصدیقِ قلبی ہے، اور اس میں زیادت و نقصان کا احتمال نہیں، ہاں! اعمالِ صالحہ میں بیشک اس کمی و زیادتی کی گنجائش ہے، مگر وہ متممات و توابعِ ایمانی ہیں، نفس ایمان میں داخل نہیں۔

خلاصۂ بحث

الحمد للہ! دلیلِ عقلی و اقوالِ سلفِ صالحین سے یہ امر خوب واضح ہو گیا کہ ایمان یعنی نفسِ تصدیق میں کمی زیادتی نہیں ہوتی، ہاں! متمماتِ ایمانی و توابعِ ایمانی یعنی اعمالِ صالحہ میں البتہ اس امر کی گنجائش ہے ——— سو بعینہٖ یہی حضرتِ امام رحمہ اللہ بالتصریح فرماتے ہیں، اَلْمُؤْمِنُوْنَ مُسْتَوُوْنَ فِی الْاِیْمَانِ وَالتَّوْحِیْدِ مُتَفَاضِلُوْنَ فِی

---

[1] مُفسّرِ شہیر علامہ قرطبی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ٦٧١ھ) تحریر فرماتے ہیں: قد اختلف العلماءُ فی زیادۃِ الایمانِ ونُقْصَانِہٖ علیٰ اقوالٍ، والعقیدۃُ فی ھٰذا علیٰ اَنَّ نفسَ الایمان الذی ھو تاجٌ واحدٌ، و تصدیقٌ واحدٌ بشَیْئٍ مَّا، اِنَّما ھو معنیً فردٌ، لایَدْخُلُ معہ زیادۃٌ اذا حَصَلَ، وَلَایَبْقیٰ منہ شیٌٔ اذا زَالَ، فلم یَبْقَ الّا ان تکونَ الزیادۃُ والنقصانُ فی مُتَعَلَّقَاتِہٖ، دُوْنَ ذَاتِہٖ (تفسیر قرطبی صفحہ ٢٨٠ ج ٤ سورۂ آلِ عمران کی آیت ١٧٣ کی تفسیر)

ترجمہ: ایمان کی کمی بیشی کے مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، اور اس بارے میں عقیدہ یہ ہے کہ نفس ایمان جو ایک تاج اور کسی چیز کی ایک تصدیق ہے وہ بسیط (غیر مرکب) چیز ہے، جب وہ وجود میں آتی ہے تو اس میں زیادتی نہیں ہو سکتی، اور جب وہ ختم ہو جاتی ہے تو اس میں سے کچھ باقی نہیں رہتا، لہٰذا کمی بیشی صرف اس کے متعلقات (اعمال و اخلاق) میں ہو سکتی ہے، اس کی ذات میں نہیں ہو سکتی ١٢

الاعمال، کما مرّ۔

بالجملہ ارشادِ امام، واقوالِ محققین، وحضراتِ اہلِ حدیث[1] رحمہم اللہ باہم متفق ومتحد ہیں، یہ فقط مجتہدینِ زمانہ حال کی خوش فہمی وانصاف پرستی ہے، کہ اس کو اختلافِ حقیقی ٹھیرا کر نمونہ شورِ محشر کھڑا کر رکھا ہے ——— اب اس کے بعد بروئے انصاف ہم کو اور کسی امر کے عرض کرنے کی حاجت نہیں، کیونکہ جب اس بارے میں حنفیہ کا مشرب بعینہ مشربِ محدثین و محققین وغیرہ ٹھیرا، تو اب بالفرض اگر یہ قول بظاہر کسی نص کے مخالف معلوم ہو، یا اور کوئی شبہ پیش آئے، تو اس کی جواب وہی سب کے ذمہ ہے، اس کے بھروسے خاص حنفیہ پر اعتراض کرنا سخت بے انصافی ہے۔

ملا علی قاری کی عبارت سے خصم کا استدلال

لیکن بپاسِ خاطر مجتہد صاحب، وبنظرِ مزید توضیح استحساناً ہم ان عذرات ودلائل کا بھی جواب عرض کئے دیتے ہیں کہ جو ہمارے مجتہد صاحب نے معانی ومطلب سے اعراض کرکے محض الفاظِ ظاہری کی وجہ سے اس دفعہ میں بیان فرماتے ہیں ——— سو ایک دلیل تو ہمارے مجتہد صاحب کی وہی ہے جو بحوالہ ملا علی قاری پہلے گزر چکی ہے، وھو ھذا:

قولہ: شرح عقائد نسفیہ[2]، وشرح فقہ اکبر ملا علی حنفی میں مذکور ہے: وقال بعض المحققین کالقاضی عضد الدین: لانُسَلِّمُ اَنّ حقیقةَ التصدیقِ لاتقبلُ الزیادةَ والنُّقصانَ بل تتفاوتُ قُوَّةً وضعفًا، للقطع بأن تصدیقَ آحادِ الامّةِ لیس کتصدیقِ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم، ولذا قال ابراھیمؑ: وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي. انتہیٰ[3]

پہلا جواب سو اس دلیل کا اول جواب تو یہی ہے کہ حسبِ معروضہ بالا یہ محض تنازع لفظی ہے، اگر کچھ شبہ ہو تو شرحِ فقہِ اکبر کو ملاحظہ فرمایئے، جہاں عبارتِ مذکورہ موجود ہے، اسی کے جواب میں ملا علی قاری فرماتے ہیں:

وَنُوقِشَ بأنّ ھذا مُسَلَّمٌ لکن لاطائلَ تحتَہ، اِذ النِّزاعُ اِنّما ھو فی تفاوتِ الایمان بِحَسَبِ الکمّیّةِ ای القِلّةِ والکثرةِ، فان الزیادةَ والنقصانَ کثیرًا مّا تُستعمَلُ فی الاعداد،

---

[1] "اہلِ حدیث" سے مراد محدثین عظام ہیں، غیر مقلد مراد نہیں ہیں ۱۲

[2] شرح عقائد نسفی ص۹۳، بحث: الایمان لایزید ولاینقص ۱۲

[3] اس عبارت کا ترجمہ اور حوالہ پہلے ص۳۰۲ پر گذر چکا ہے ۱۲

وَاَمَّا التفاوتُ فی الکیفیۃ ای القُوَّۃِ والضُعفِ فخَارجٌ عن محل النزاع، ولذا ذھب الامامُ الرازی وکثیرٌ مِّنَ المتکلّمین اِلیٰ ان ھذا الخلافَ لفظیٌ راجعٌ الی تفسیر الایمان، فان قلنا ھو التصدیقُ فلایقبَلھما، لان الواجبَ ھو الیقینُ، وانہ لایقبَل التفاوتَ، وان قلنا ھو الاعمالُ ایضًا فیقبَلُھما، فھٰذا ھو التحقیق الذی یجب ان یُعَوَّلَ علیہ، انتھٰی (شرح فقہ اکبر ص۱۳۵)

ترجمہ: قاضی عضدالدین ایجی رحمہ اللہ کا قول (کہ ایک امتی کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی) یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ برابری نہیں ہوسکتی، لیکن یہ بے فائدہ بات ہے، کیونکہ محل بحث یہ بات ہے کہ کمیّت یعنی قِلّت وکثرت کے اعتبار سے ایمان میں تفاوت ہوتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ "زیادتی وکمی" کا زیادہ تر استعمال اعداد (شمار) میں ہوتا ہے، (یعنی عام طور پر کمیّت کا تفاوت ہی زیادتی وکمی کہلاتا ہے) رہا کیفیت کا تفاوت یعنی قوی ہونا اور ضعیف ہونا، تو وہ محل بحث ہی نہیں ہے، اور اسی وجہ سے امام رازی اور بہت سے متکلمین کا رجحان یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے جس کا تعلق ایمان کی تعریف سے ہے، اگر ہم ایمان کی حقیقت تصدیق کو قرار دیں تو ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا، کیونکہ ایمان کے لئے ضروری چیز یقین ہے اور یقین میں تفاوت نہیں ہوتا، اور اگر ہم ایمان کی حقیقت میں اعمال کو بھی شامل کریں، تو ایمان کمی وبیشی کو قبول کرتا ہے، یہی تحقیقی بات ہے جس پر اعتماد کرنا ضروری ہے)

سُخن شناس نہ....!

ہمارے مجتہد صاحب کے اس قسم کے اعتراضات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب تلک اصل مدعا یعنی منشأ اختلاف کیا امر ہے؟ اور حضرتِ امام وجمہورِ حنفیہ کا اس باب میں کیا مذہب ہے؟ جناب مجتہد صاحب کے فہم عالی میں نہیں آیا، ورنہ اس قسم کے دلائل، مذہبِ امام کے مقابل بیان نہ فرماتے، مگر مشکل زیادہ یہ ہے کہ باوجودیکہ ہم نے ادلّہ کاملہ میں مُتنبہ کردیا پھر بھی متنبہ نہیں ہوتے۔

دیکھئے! حضرتِ امام وحنفیہ اصل ایمان میں فقط زیادتی کمی کے منکر ہیں، یہ کس حنفی نے کہا ہے کہ ایمان جملہ مؤمنین بجمیع وجوہ مساوی ہے؟ چنانچہ اسی تنبیہ کے لئے ادلّہ میں یہ کہہ دیا تھا کہ "تساویٔ ایمان کے اگر یہ معنی ہیں کہ شدت وضعف وقوت میں برابر ہو تو آپ ہی فرمائیے یہ کون کہتا ہے؟ الخ" لفظِ شدت وضعف وقوت کی بالقصد اسی وجہ سے تصریح کی تھی کہ ہمارے مجتہد صاحب بے سوچے سمجھے اس قسم کے شبہات نہ پیش کرنے لگیں، مگر افسوس جناب مجتہد صاحب اپنی ذکاوت، یا ہماری خوبیٔ قسمت سے اس پر بھی نہ سمجھے، اور اسی قسم کے اعتراضات کرنے کو موجود ہوگئے۔

مجتہد صاحب! حنفیہ کا نفسِ ایمان میں فقط زیادتی کمی کا منکر ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ آپ بھی ان شاء اللہ انکار نہیں کر سکتے، اور آپ کا اعتراض مذکور حنفیہ پر جب قائم ہو سکتا ہے کہ حنفیہ ایمانِ جملہ مومنین کو بجمیع الوجوہ مساوی تسلیم کریں، اور جمیع وجوہِ تفاوت کا ـــــ خواہ زیادت ونقصان ہو، خواہ قوت وضعف وغیرہ ـــــ انکار کریں، مگر علمائے حنفیہ میں سے آپ ہی فرمایئے کہ شدت وضعف وقوت کا فیما بین ایمانِ جملہ مومنین کون منکر ہے؟ حضرت امام نے بھی لَا یَزِیْدُ وَلَا یَنْقُصُ[1] ہی صراحۃً فرمایا ہے، لَا یَشْتَدُّ وَلَا یَضْعُفُ[2] یا لَا یَتَفَاوَتُ بِوَجْہٍ مَّا[3] نہیں فرمایا، اور بعینہٖ یہی معنی علمائے حنفیہ بیان فرماتے ہیں، چنانچہ عبارتِ مُلّا علی قاری سے ظاہر ہے، سو جس حالت میں کہ جمہورِ حنفیہ تفاوت بحسب الشدت والضعف کا انکار ہی نہیں فرماتے تو قولِ قاضی عَضُد سے بے چارے حنفیہ کو کیوں دھمکایا جاتا ہے؟

دوسرا تحقیقی جواب

آپ نے بمقتضائے ظاہر پرستی فقط اس قدر دیکھ لیا کہ قولِ قاضی میں جملہ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ حَقِیْقَۃَ التَّصْدِیْقِ لَا تَقْبَلُ الزِّیَادَۃَ وَالنُّقْصَانَ موجود ہے، یہ نہ دیکھا کہ اس کے بعد بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّۃً وَضُعْفًا بھی فرماتے ہیں۔

بالجملہ قاضی عَضُد زیادت ونقصان بالمعنی المشہور کو ـــــ جو کہ مخصوص بمقولۂ کم ہے ـــــ تصدیق میں ثابت نہیں کرتے، ہاں! وہ زیادت ونقصان کہ علیٰ سبیل التوسُّع شدّت وضعف کو بھی شامل مان لیا جائے، اس کا اثبات مقصود ہے، چنانچہ جملہ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّۃً وَّضُعُفًا اس مراد پر دلیلِ کافی ہے، ورنہ خود کلامِ قاضی ہی مختل ہوا جاتا ہے، دعویٰ تو ثبوتِ زیادت ونقصان کا، اور ثابت کریں تفاوت بحسبِ شدّت وضعف!

اور زیادت ونقصان بالمعنی الاعم تصدیق میں عند الحنفیہ بھی مسلّم ہے، دیکھئے! ملا علی قاری ہی فرماتے ہیں:

وھی تقبل الزیادۃَ والنقصانَ باعتبار القوّۃِ والضعفِ فی مراتب الایقان، انتہیٰ (شرح الفقہ الاکبر ص۸۶)

(اور یقین کے درجوں میں قوت وضعف کے اعتبار سے تصدیق کمی بیشی کو قبول کرتی ہے)

اس لئے بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قاضی موصوف زیادت ونقصان عدمِ مسلّمہ حنفیہ کو ثابت نہیں فرماتے، ان کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ناواقف باعتبار معنیٔ مجازی زیادت

---

[1] نہ زیادہ ہوتا ہے نہ کم ہوتا ہے ۱۲ [2] نہ قوی ہوتا ہے نہ کمزور ۱۲ [3] کسی طرح بھی تفاوت نہیں ہوتا ۱۲

ونقصان قولِ امام کے یہ معنیٰ نہ سمجھ بیٹھے کہ عند الامام، ایمانِ مومنین بحسب الشدت والضعف بھی مساوی ہے، یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ اس کو معارضِ مذہبِ حنفیہ سمجھ کر اس کی بناء پر اعتراض کرتے ہو ـــــــ اس جوابِ تحقیقی سے تو قولِ قاضی بھی ٹھیک ہو جاتا ہے، اور مذہبِ حنفیہ پر بھی کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا، بلکہ بشرطِ فہم تائید ہی مفہوم ہوتی ہے۔

تیسرا جواب

لیکن اگر کوئی صاحب بوجہ تعصّب یا کم فہمی اس عرضِ احقر کو تسلیم نہ کریں، اور برخلاف تصریحِ مذکور مُلّا علی، و دیگر محققین اس کو خواہ مخواہ تنازُعِ حقیقی ہی فرمائیں، اور مذہبِ قاضی یہی ٹھہرائیں کہ ان کے نزدیک زیادت ونقصان بہ معنیٰ حقیقی تصدیق میں ہوتی ہے، تو قطع نظر اس کے کہ اب خود قولِ قاضی ہی مختل ہوا جاتا ہے، کَمَا مَرَّ اور نیز خلافِ عقل واقوالِ علماء، تصدیق میں ـــــ جو کہ مقولۂ کیف سے ہے ـــــ کمی وزیادتی ماننی پڑتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ فقط قاضی عضد کے ارشاد سے حنفیہ پر الزام نہیں ہو سکتا۔

غایت ما فی الباب قاضی نے امرِ مسلّمۂ حنفیہ کے مقابل لَا نُسَلِّمُ کہہ دیا، مگر اس لَا نُسَلِّمُ بے دلیل سے حنفیہ کو الزام دینا سخت ناانصافی ہے، بالخصوص جب کہ جمہور محدّثین وفقہاء، ومتکلمین موافق مذہبِ حنفیہ فرماتے ہوں، تو پھر تو ایک قاضی کے قول کو ان کے مقابلہ میں بیان کرنا بھی نازیبا ہے، اور یہ امر حسبِ ارشاد امام رازی ودیگر علماء محقّق ہو چکا ہے کہ نفسِ تصدیق میں کمی زیادتی نہیں ہو سکتی، اگر شبہ ہو تو اقوال شاہ ولی اللہ صاحب وقاضی عیاض وغیرہ کو ملاحظہ فرما لیجیے، ہاں مزید تاکید کے لئے ایک عبارت علّامہ نووی رح کی اور نقل کئے دیتا ہوں، جو دربارۂ مدّعائے احقر حکمِ صریحی ہے۔

قال المحقِّقون من اصحابِنا المتکلمین: نفسُ التصدیقِ لایزید ولاینقص، والایمانُ الشرعیُّ یزید وینقصُ بزیادةِ ثمراتِہ ـــــ وھی الاعمالُ ـــــ و نقصانِہا، قالوا: وفی ھذا توفیقٌ بین ظواھرِ النصوص التی جاءت بالزیادة، واقاویلِ السلفِ وبین اصلِ وَضْعِہِ فی اللغة وما

(شوافع میں سے محققین متکلمین کہتے ہیں کہ نفسِ تصدیق نہ زیادہ ہوتی ہے نہ کم، اور شرعی ایمان کم وبیش ہوتا ہے اس کے ثمرات یعنی اعمال کی کمی بیشی کی وجہ سے ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ اس توجیہ سے تطبیق ہو جاتی ہے ان نصوص کے ظاہری معنیٰ کے درمیان جن میں زیادتی کا تذکرہ آیا ہے، اور سلف کے اقوال کے درمیان، اور ایمان کے جو اصلی لغوی معنیٰ ہیں ان کے

علیه المتکلمون ، انتہٰی
(نووی شرح مسلم ص ۳۸ ج ۱ مصری)

درمیان ، اور متکلمین نے ایمان کے جو معنی بیان کئے ہیں ان کے درمیان)

اور بعینہٖ یہی مضمون قاضی عیاض نے شفا میں بیان فرمایا ہے :

وهَلِ التَّجَزِّیْ مُمْتَنِعٌ علی مجرَّد التصدیق ؟ لایصح فیه جُمْلَةً ، وانّما یَرْجِعُ الی مازاد علیه من عملٍ اوقد یعرض فیه لِاخْتلافِ صفاتِهٖ وتبایُنِ حالاته من قوّةِ یقینٍ ، وتصمیم اعتقادٍ ووضوحِ معرفةٍ ودوام حالةٍ ، وحضورِ قلبٍ ، انتہٰی
(الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ص ۵ ج ۲)

(کیا نفسِ تصدیق میں تقسیم محال ہے؟ (جواب) نفسِ تصدیق میں تقسیم قطعاً درست نہیں ہے ، اس کا تعلق صرف ایک زائد چیز سے ہے یعنی عمل سے ہے ، یا نفسِ تصدیق کو کبھی تقسیم عارض ہوتی ہے تصدیق کے صفات کے مختلف ہونے کی وجہ سے ، اور اس کے احوال کے متباین ہونے کی وجہ سے ، مثلاً یقین کا قوی ہونا ، اعتقاد کا پختہ ہونا ، معرفت کا واضح ہونا ، حالت کی ہمیشگی اور دل کا استحضار (یعنی یہ تقسیم ایک عارضی بات ہے ، لذاتہ تصدیق کی تقسیم نہیں ہو سکتی)

اب ہمارے مجتہد صاحب ان دونوں عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیں کہ قولِ اول سے بالتصریح ثابت ہے کہ محققینِ شافعیہ بھی نفسِ تصدیق میں زیادت و نقصان کے منکر ہیں ، اور یہی عبارتِ ثانی سے وضاحۃً ظاہر ہے ——— مجتہد صاحب! میں تو آپ کی وجہ سے عباراتِ علمائے معتبرین حنفیہ و شافعیہ ——— کَثَّرَ اللّٰہُ سَوَادَهُمْ[1] ——— نقل کرتے کرتے تھک گیا ، مگر دیکھئے آپ اب بھی سمجھتے ہیں یا نہیں ؟

خوب یاد رکھیں ! خیر! آپ اصل مطلب سمجھیں یا نہ سمجھیں ، مگر یہ خوب یاد رکھیں کہ مطلب ہمارا بعینہٖ وہی ہے جو جملہ محدثین و فقہائے اہل سنت رحمہم اللہ فرماتے ہیں ——— ارجاء وغیرہ کا اگر حکم فرماؤ گے تو اکابر اہل سنت وجماعت میں سے کوئی اس تہمت سے نہ بچے گا ، کیونکہ مسئلہ مذکور میں فقہاء و محدثین میں فقط اختلاف لفظی ہے ، یہ آپ حضرات کی خوش فہمی ہے کہ اکابر کی اس قدر تصریحات کے بعد بھی تنازعِ حقیقی ہی سمجھے بیٹھے ہو ، مگر میں دعویٰ کرتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ آپ اور حضرتِ سائل سے یہ امر ہرگز

---

[1] اللہ تعالیٰ ان کی جماعت کو زیادہ کریں۔

ثابت نہ ہو سکے گا، اگر میری عرض غلط معلوم ہو تو بسم اللہ کر دیکھئے! مگر خدا کے لئے ایجادِ بندہ نہ ہو، جو امر آپ خلافِ ارشادِ محققین و اقوالِ سلف، یا معارضِ عقل فرمائیں گے، اس کو ہم کیا کوئی اہلِ عقل بھی تسلیم نہ کرے گا، میں حیران ہوں کہ اس مسئلۂ خاص میں جو حضرات مذہبِ امام پر بڑی شدّ و مد کے ساتھ طعن کرتے ہیں وہ کیا سمجھے ہوئے ہیں؟! صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرات نہ مطلبِ امام سمجھے، نہ اقوالِ سلف کو ملاحظہ کیا، فقط بعض الفاظِ مختلفہ سن کر بلا تدبرِ معنیٰ شور و شغب مچانے لگے، اور اشتہارات وغیرہ کے ذریعہ سے کیا کیا کچھ تعلّی و نازِ بے جا فرمانے لگے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن! یالَلعَجَب[1] ولِضَیعَۃِ الادب! ؎

گراز بسیطِ زمیں عقل منعدم گردد
بخود گماں نبرد ہیچ کس کہ نادانم[2]

اہلِ عقل کے نزدیک تو اس مسئلہ میں ان حضرات کے اعتراضات مذہبِ امام پر بعینہ ایسے معلوم ہوتے ہیں، جیسے اندھوں کی جماعت بوجہ عداوت کسی شخص پر پتھر برسانے لگے، حالانکہ وہ شخص ان کے پس پشت کھڑا ہوا ہے، تو سوائے اس کے کہ وہ آنکھوں والا، بلکہ سب دیکھنے والے اس جماعت کی اس لغو حرکت پر قہقہہ لگائیں اور کیا ہوگا؟ ہاں جو عدیم البصر[3] ہو اور اس حال کے مشاہدہ سے معذور ہو اس پر ایسے امر کی لغویت ظاہر نہ ہوگی، اسی طرح بے سمجھے قولِ امام و اقوالِ سلف کے، امام پر اس قسم کے اعتراضات کرنے سے امام کے قول پر تو اعتراض ہونا معلوم! ہاں! اہلِ فہم و دانش البتہ بے اختیار ہنسیں گے۔

بالجملہ اب مجتہد صاحب و حضرتِ سائل کو لازم ہے کہ اول مذہبِ امام و مذہبِ جمہورِ محدثین و متکلمین میں اختلافِ حقیقی ثابت کریں، بعدہ ہم سے مدّعائے امام کے لئے حجتِ قطعی طلب فرمائیں، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر مقتضائے انصاف یہ ہے کہ عرضِ گذشتۂ احقر کو تسلیم فرمائیں اور سمجھ جائیں کہ مذہبِ حنفیہ اس مسئلہ میں بعینہ مذہبِ جمہور ہے، اور اختلاف محض لفظی ہے، اور کلامِ مذکورِ قاضی عضد سے بلا تدبر استدلال کرنا اپنی لیاقت ظاہر کرنا ہے۔

---

[1] ہائے تعجب! ادب کے اٹھ جانے پر ۱۲

[2] اگر روئے زمین سے عقل معدوم بھی ہو جائے تو بھی کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے ۱۲

[3] عدیم البصر: اندھا ۱۲

ایمانیات کے بڑھنے سے، ایمان بڑھنے کی بحث

اس کے بعد مجتہد صاحب تزایُدِ[1] ایمان سے زیادتِ مُؤمَنٌ بِہٖ مراد لینے پر ـــــــ جو شروع دفعہ میں مذکور ہو چکا ہے ـــــــ اعتراض فرماتے ہیں:

قولہ: یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی وفہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا کہ بولیں لفظ ایمان، اور مراد لیں وہ باتیں جن پر ایمان ہے، انتہی (ص۵)

اقول: جناب مجتہد صاحب! یہ قصور ہمارا نہیں ہے، ہم بے چارے پابندِ تقلید اپنی طرف سے کیا خاک ایجاد کر سکتے ہیں؟ یہ حوصلہ وذکاوت تو آپ جیسے مجتہدین ومحققین کا حصہ ہے کہ جب قوتِ اجتہادیہ موجزن ہوتی ہے، تو نہ اختلافِ جمہورِ مجتہدین کی پروا ہوتی ہے، نہ مخالفتِ سلفِ صالحین ومحدثین کا خوف کیا جاتا ہے، چنانچہ ایک ادنیٰ نمونہ اس کا یہی دفعہ ہے، بلکہ اپنے قیاس واجتہاد کے مقابل، اہلِ لغت کی بھی شنوائی نہیں ہوتی، چنانچہ پہلی دفعوں میں گزر چکا ہے، ہم پر آپ بے وجہ عتاب فرماتے ہیں، ہم تو ناقلِ محض ہیں، آپ کے زعم کے موافق اس خطا کے مرتکب تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہوئے ہیں، یہ ارشاد تو انھوں نے ہی فرمایا ہے، کہ نصوص مشتملہ تزایُدِ ایمانی میں ایمان بمعنی مُؤمَنٌ بِہٖ مراد ہے، چنانچہ دونوں بزرگواروں کے قول اوپر[2] نقل کر آیا ہوں، اور زیادہ اطمینان مقصود ہو تو نواب صدیق الحسن خاں صاحب بہادر امیر المجتہدین کے رسالہ "انتقاد الترجیح"، کو ملاحظہ فرمالیجئے، دیکھئے! انھوں نے بھی حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا بعینہ یہی مشرب لکھا[3] ہے جو حضرت امام کا ہے۔

افسوس! ہمارے مجتہد الزمن نے یہ تو کہہ دیا کہ ایمان سے مُؤمَنٌ بِہٖ مراد لینا کس کے خیال میں آسکتا ہے؟ مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہ فرمائی، ہم تو بطورِ یقین کہتے ہیں کہ آج

---

[1] تزایُد: زیادہ ہونا ـــــــ مُؤمَنٌ بِہٖ: وہ چیزیں جن پر ایمان لایا جاتا ہے ۱۲ [2] حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد کشاف کے حوالے سے پہلے ص۳۰۵ پر گذر چکا ہے، اور امام صاحب کا قول الفقہ الاکبر ص۱۳۴ کے حوالے سے پہلے ص۳۰۵ پر گذر چکا ہے ۱۲ [3] انتقاد ص۵۹ ورسائل ملحقہ ص۱ ۱۲

تک ان معنی کی تغلیط علمائے مستند میں سے ان شاء اللہ کسی نے بھی نہ کی ہوگی، غایت ما فی الباب مرجوح کہہ دیا ہو، گو وہ بھی فی الحقیقت تنازعِ لفظی ہے، مگر بالجزم یہ فرما دینا کہ یہ معنی خیال ہی میں نہیں آسکتے، ہمارے مجتہد صاحب کا ثمرۂ تعصّب ہے۔

ایمانیات کے بڑھنے سے، ایمان بڑھنے کی وضاحت

یہ امر محقَّق ہو چکا ہے کہ حقیقتِ ایمان عند المحققین فقط تصدیقِ قلبی ہے، اور یہ امر بھی سب کے نزدیک عقلاً و نقلاً بدیہی ہے کہ اس تصدیق سے مراد تصدیق جمیع ما جاء[۱] بہ الرسل ہے، سو اب ظاہر ہے جس زمانہ میں جمیع ما جاء بہ الرسل دو امر تھے تو ان کی تصدیق کا نام ایمان تھا، اور جب پانچ چار ہو گئے تو ان کی تصدیق کا نام ایمان ہوا، علیٰ ھٰذا القیاس وقتاً فوقتاً جوں جوں تزایدِ احکام بوجہ نزولِ وحی ہوتا گیا، احاطۂ تصدیق میں بھی وسعت و زیادتی ہوتی گئی۔

غایت ما فی الباب یہ تزایدِ تصدیق باعتبار ذاتِ تصدیق نہ سہی، باعتبار تعلق سہی مگر اس زیادتی کو زیادتِ تصدیق و زیادتِ ایمان کہنا کسی طرح خلافِ عقل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے کہ جس قدر مُصَدَّق بہٖ یعنی ما جاء بہ الرسل میں زیادتی ہوتی جائے گی، اسی قدر تصدیق میں باعتبارِ تعلق زیادتی ماننی پڑے گی، اور ہم جمیع اوصاف میں بداہۃً مشاہدہ کرتے ہیں کہ تکثّرِ تعلقات کی وجہ سے اصلی وصف پر اطلاقِ زیادت برابر سب اہلِ عقل کرتے ہیں۔

دیکھئے! اگر زید کسی سائل کو دینار عطا کرے، اور عَمرو درہم، تو یہ کہنا صحیح ہے کہ زید نے عمرو سے زیادہ سخاوت کی، یا مثلاً کسی کی زیرِ حکومت دس[۱۰] شخص یا ایک شہر ہو، اور دوسرے شخص کی زیرِ حکومت بیس[۲۰] آدمی یا چند شہر ہوں، تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حکومت بہ نسبت اس کی حکومت کے زائد ہے، یا کسی کو کسی علم کے سو[۱۰۰] مسئلے معلوم ہوں، اور کسی دوسرے شخص کو ہزار مسئلے اس علم کے معلوم ہوں، تو اس کے علم کو اس کے علم سے بے شک زائد کہہ سکتے ہیں ــــــ اب دیکھئے امثلۂ مذکورہ میں ایک کی سخاوت و حکومت و علم کو دوسرے شخص کی سخاوت یا حکومت یا علم سے زائد کہنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حقیقتِ علم وغیرہ میں ــــــ جو کہ منجملۂ کیفیات و اوصاف ہیں ــــــ کوئی جزو گھٹ بڑھ گیا ہے، بلکہ محض تزایدِ متعلقات کی وجہ سے اوصافِ مذکورہ کو زائد کہتے ہیں، تو جیسے امثلۂ مذکورہ میں بوجہ تزایدِ معلوم و محکوم

---

[۱] تمام وہ تعلیمات جو رسولوں نے پیش کی ہیں ۱۲

وغیرہ خود علم وحکومت کو زائد کہہ دیا ہے، بعینہ اسی طرح نصوصِ معلومہ میں بوجہ تزایدِ مُؤمَنٌ بہٖ ایمان کو زائد فرمادیا ہے۔

سخت ناانصافی ہے کہ ایسے جلی امر کی نسبت مولوی محمد احسن صاحب فرماتے ہیں کہ ”یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی وفہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا؟“ بالجملہ اقوالِ اکابر سے بھی بالتصریح اس اطلاق کی تصحیح ہوتی ہے، کما مَرَّ، اور عقل وعرف بھی اس پر شاہدِ بیّن ہیں۔

علاوہ ازیں ہم ان دلائل سے قطع نظر کر کے پوچھتے ہیں کہ ہمارے مجتہد صاحب ہی اب زیادت ونقصان فی الایمان کے کوئی معنی حضرتِ امام کے معنی سے عمدہ واولیٰ، بلکہ مُساوی ہی بیان کردیں، اور ہم کو بھی مطلع فرمائیں کہ آیاتِ مشتملۂ زیادتِ ایمان میں زیادت سے مراد ومطلوب یہ امر ہے۔

نیک اعمال کی وجہ سے نفسِ ایمان کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے؟

سب اہلِ فہم پر ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب کا مبلغ سعی وجانفشانی اس بارے میں یہ ہوگا کہ اعمالِ صالحہ کی وجہ سے ایمان کو زائد فرمائیں گے، مگر یہ امر پہلے محقَّق ہوچکا ہے کہ اعمالِ صالحہ عین یا جزوِ ایمان نہیں، ثمراتِ ایمان وتوابعِ ایمان ہیں، سو اول تو ہم وہی اعتراض جو مجتہد صاحب نے ہم پر کیا ہے ان پر عائد کریں گے، اور کہیں گے کہ یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی وفہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا کہ بولیں ایمان اور مراد لیں ثمراتِ ایمانی! دوسرے از روئے عقل وانصاف ایمان سے مُؤمَنٌ بہٖ مراد لینا عرفاً ونقلاً اقرب الی الفہم ہے، اور ثمراتِ ایمانی مراد لینا بہ نسبت اس کے بعید ہے، سب جانتے ہیں تصدیق بدون مُصدَّقٌ بہٖ اور ایمان بدون مُؤمَنٌ بہٖ ہرگز نہیں ہوسکتا، ہاں ایمان بدون ثمراتِ ایمانی اعنی اعمالِ صالحہ بے شک موجود ہوتا ہے، بالجملہ ایمان کو جس قدر مُؤمَنٌ بہٖ کے ساتھ اتحاد و اتصال ہے ثمراتِ ایمانی کے ساتھ ہرگز نہیں، پھر تماشا ہے کہ باوجود اس اتصال کے کہ انفکاک ہرگز ممکن نہیں، ایمان سے مُؤمَنٌ بہٖ مراد لینا تو حضرت مجتہد صاحب کے خیال میں نہ آئے، اور ثمراتِ ایمانی باوجود امکانِ انفکاک کے، خیال مبارک میں آجائیں، مقتضائے فہم وذکاوت شاید یہی ہے۔

الغرض ہماری غرض فقط یہ ہے کہ اگر ہم دلائلِ سابقہ سے بپاسِ خاطرِ جناب دست برداری بھی کریں، تو اب آپ ہی کوئی معنی زیادتِ ایمان کے نصوصِ معلومہ میں ایسے بیان فرمائیے کہ جو معنی ماخوذ حضرتِ امام سے راجح ہوں، اور اگر ایسے معنیٰ اتفاق سے میسّر نہ ہوں تو خیر اتنا تو ضرور

ہو کہ بہ نسبت معنیٰ امام، مرجوح تو نہ ہوں۔

رقص الجمل[۱] ہم سخت متعجب ہیں کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں عجب رقصُ الجمل کر رکھا ہے، کبھی تو محققینِ حنفیہ کے موافق بن جاتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ جن سے محققین مطالبۂ دلیل کرتے ہیں انھیں سے ہمارا مطالبہ ہے، کما مَرَّ سابقاً، اور کبھی حضرتِ امام اور جمہورِ محققین کے مدّعا پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ ابھی ایمان سے مؤمن بہ مراد لینے پر استبعاد ظاہر فرمایا ہے، حالانکہ ایمان سے مؤمن بہ مراد لینا قولِ امام ہے، کَمَا مَرَّ، اور محققینِ حنفیہ نے بھی یہی فرمایا ہے، اور جس حالت میں کہ مجتہد صاحب محققینِ حنفیہ کے موافق ہیں تو اب اس بارے میں حنفیہ پر اعتراض کرنا محض خام خیالی ہے۔

اول تو بروئے انصاف علمائے معتمدینِ حنفیہ میں سے کسی نے اس کا خلاف نہیں کیا، گو بظاہر کسی کے الفاظ سے کسی کو کچھ شبہ ہو، مگر فی الحقیقت مطلب میں سب متحد ہیں، ———— دوسرے بشرطِ تسلیم اگر کسی نے جمہورِ محققین کے خلاف کہہ دیا ہو تو اس کو مذہب حنفیہ قرار دے کر جملہ حنفیہ کو اس کی وجہ سے مقابل بنا کر مطالبۂ دلیل کرنا محض تعصّب و جہالت ہے، ورنہ ہم کو بھی اجازت دیجئے کہ ہر کسی عامل بالحدیث کے قول کی بنا پر ہم آپ پر اعتراض پیش کرسکیں، خواہ وہ موافقِ جمہور کہتا ہو یا مخالف، معتبر یا غیر معتبر۔

مجتہد صاحب کو لازم تھا کہ اس مسئلہ میں اول مذہبِ امام و مذہب محدثین و محققین میں تنازعِ حقیقی ثابت کیا ہوتا، بعدہٗ اپنی شرط کے موافق ثبوتِ مدّعا کے لئے کوئی نص صحیح قطعی الدلالۃ پیش کی ہوتی، ان میں سے تو ایک بات بھی بیان نہ فرمائی، شرحِ فقہ اکبر اتفاق سے مل گئی، اس کی عبارات بے سوچے سمجھے نقل فرمانے بیٹھ گئے ؎

کس نیاموخت علمِ تیر از من   کہ مرا عاقبت نشانہ نکرد[۲]

مگر موافق و مخالف میں تمیز کرنی فہم پر موقوف ہے، دیکھئے! قاضی عضدؔ وغیرہ کے قول کی کیفیت تو عرض کرچکا ہوں کہ آپ کے موافق ہے یا ہمارے!

طولِ لاطائل اب جو کچھ آگے آپ نے طولِ لاطائل سے کام لیا ہے اس کو بھی نقل

---

[۱] اونٹ کا ناچ یعنی نہایت بھونڈا تماشہ ۱۲ [۲] جس نے بھی فنِ تیراندازی مجھ سے سیکھا ہے، اس نے بالآخر مجھ ہی کو نشانہ بنایا ہے (گلستان ص۵۶ سب رنگ) ۱۲

کرتا ہوں

قولہ: اور اگر یہ تاویلِ بعیدہ بے کھٹکے ٹھیک اور درست ہوتی، تو امام محمد صاحب علیہ الرحمۃ قول، اِیمَانِیْ کَاِیْمَانِ جبرئیل کو کیوں مکروہ فرماتے؟ شرحِ فقہ اکبر میں ہے: وَمِنْ هٰهُنَا قال الامامُ محمد علیٰ ماذکرہ فی الخلاصۃ: اَکْرَہُ اَنْ یقولَ: ایمانی کایمانِ جبرئیلَ ولکن یقولُ: اٰمنتُ بِمَا اٰمَنَ بہ جبرئیلُ[1]، انتہٰی، اور نیز فقہ اکبر کی شرح میں ہے: وکذا لایجوزان یقولَ احدٌ: ایمانی کایمان الانبیاء (علیہم السلام) بل ولاینبغی ان یقول: ایمانی کایمان ابی بکر وعمر (رضی اللہ عنہما) وامثالِہما[2]

العجب کل العجب کہ جس قول کو محققین علمائے حنفیہ مکروہ و ناجائز فرماتے ہیں، مؤلفِ رسالہ اس قول کو بتاویلِ بعیدہ مجوّز کر کے کہتا ہے کہ اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ اگر حنفیوں میں اس کا منکر ہو تو بتلائیے؟ ع چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد۔ انتہی کلامہ (ص۵)

اقول: مجتہد الزمن نے حسبِ عادتِ قدیم اس قول میں بھی فہم و عقل سے اعراض کر کے محض بپابندیٔ الفاظِ ظاہری جو چاہا نقل کر دیا، مجموعۂ کلام میں بشرطِ فہم ایک جملہ بھی مفید مدعائے مستدِل نہیں، اہلِ فہم کو تو ان شاء اللہ تقاریرِ سابقہ کے ملاحظہ کے بعد اس استدلال کی سخافت[3] ظاہر ہو ہی جائے گی، ہاں! مزید تاکید کے لئے بالاجمال کسی قدر یہاں بھی عرض کئے دیتا ہوں۔

مجتہد صاحب جو معنیٰ فرمودۂ امام کو بہ لفظِ تاویلِ بعیدہ تعبیر فرماتے ہیں، سو اس کے قرب و بعد کا حال تو مفصلاً عرض کر چکا ہوں، اور بالفرض اگر معنیٰ امام تاویل بعید ہیں، تو آپ جو معنیٰ زیادت مراد لیتے ہیں وہ بے شک اَبعَد ہوں گے، کَمَا مَرَّ،

اور آپ نے جو قول، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور ملا علی قاری کا نقل فرمایا ہے، اگر آپ

---

[1] اسی وجہ سے امام محمدؒ نے حسبِ روایتِ خلاصۃ کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ کہنا مکروہ ہے کہ میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام جیسا ایمان ہے، ہاں! یہ کہہ سکتا ہے کہ جن جن چیزوں پر جبرئیل ایمان لائے ہیں، میں بھی ان پر ایمان رکھتا ہوں (شرح فقہ اکبر ص۸) ۱۲ [2] جائز نہیں کہ کوئی یہ کہے کہ میرا ایمان انبیاء علیہم السلام کے ایمان کے مانند ہے، بلکہ یہ کہنا بھی مناسب نہیں کہ میرا ایمان ابو بکر و عمر اور ان جیسے حضرات کے ایمان کے مانند ہے (شرح فقہ اکبر ص۸۸) [3] سخافت: کمزوری ۱۲

اس کے ماقبل کو ملاحظہ فرماتے، بلکہ خود اسی کلام کو بنظرِ فہم مطالعہ کرتے، تو استدلالِ مذکور کا فساد آپ پر بھی واضح ہو جاتا، خیر! ماقبل و مابعد کو تو رہنے دیجئے، اول خود کلام امام محمد کو دیکھئے، کہ بالتصریح قولِ امام و حنفیہ کے مؤید ہے، ظاہر ہے کہ مطلب۔ عبارتِ صاحبِ خلاصہ یہ ہے کہ ایمان جمیع مؤمنین باہم من جمیع الوجوہ مساوی نہیں، ہاں! باعتبار مُؤمَنٌ بہ جملہ مؤمنین مساوی فی الایمان ہیں، پھر آپ ہی فرمایئے کہ مساوات علی الاطلاق کا کون قائل ہے، جو اس کلام سے آپ اس پر اعتراض فرماتے ہیں؟!

جنابِ مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں، اگر آپ میں سلیقۂ معانی فہمی و مدعا دانی ہوتا، تو امام محمدؒ کے قول کو دیکھ کر جو کچھ اعتراضاتِ خیالی آپ کو کلام حضرتِ امام اعظمؒ، و علمائے حنفیہ پر سوجھتے تھے سب دفع ہو جاتے، اور اس بارے میں پھر حضرتِ امام پر اعتراض و شبہ کا نام نہ لیتے، مگر آفریں ہے آپ کی رسائی ذہن پر کہ اور الٹا قولِ مذکور سے کلام حضرتِ امام پر اعتراض پیش کرتے ہو!

امام محمدؒ نے ایمانی کایمان جبرئیل کو مکروہ کیوں کہا ہے؟

اصل بات یہ ہے کہ حضرتِ امام نے فرمایا ہے اِیمَانِیْ کَاِیمَانِ جبرئیلَ، اور اہلِ فہم پر ظاہر ہے کہ مطلبِ امام مشابہت من جمیع الوجوہ نہیں، بلکہ مقصودِ امام یہ ہے کہ تصدیق ماجاء بہ الرُّسُل اور مُؤمَنٌ بہٖ میں سب اہلِ ایمان عوام ہوں یا خواص برابر و مساوی ہیں، ہاں جہاتِ دیگر سے تفاوت بدیہی اور مسلّم ہے ——— مگر امام محمدؒ نے یہ دیکھا کہ ہر زمانہ میں فہیم و غیر فہیم سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں، اور زمانۂ اخیر میں بشہادتِ احادیث ایسے نام کے عالم بھی ہوں گے کہ جن کے نزدیک اجتہاد و فتویٰ کے لئے علم و عقل کی بھی ضرورت نہ ہوگی، تو اس دور اندیشی کی وجہ سے انھوں نے فرمادیا کہ گو مطلب کلام، فرمودۂ امام کا بھی یہی ہے، مگر چونکہ بعض کی طرف سے یہ اندیشہ ہے کہ مَبَادَا کلامِ امام سے مساوات علی الاطلاق سمجھ بیٹھیں، چنانچہ ہمارے مجتہد صاحب کو بھی یہی خیالِ خام پیدا ہو رہا ہے، اس لئے اس مطلب کو عبارتِ صریح سے تعبیر کرنا بہتر ہے، تاکہ مظنۂ غلط فہمی بھی باقی نہ رہے، بشرطِ فہم خود لفظ اَکرَہُ (میں ناپسند سمجھتا ہوں) سے صاف ظاہر ہے کہ مدعا واحد ہے، ہاں! اسی وجہ سے امام محمدؒ کے نزدیک عبارتِ ثانی اَولیٰ و اَنسَبُ ہے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کلام اول سے جو مدعا ہے وہ غلط ہے۔

بالجملہ امام محمدؒ کا مقصود غلطی سے بچانا ہے، قولِ امام کی تغلیط منظور نہیں، مگر ہائے افسوس! مولوی محمد احسن صاحب جیسے ذکی باوجود اس تشریح کے بھی قولِ امام سے مساواتِ مطلقہ مراد لے کر اس عبارت کو مقامِ اعتراض میں پیش کرتے ہیں، خیر! امام محمدؒ کی طرف سے یہ مصرعہ میں ہی پڑھے دیتا ہوں ؏ پڑیں پتھر سمجھ پر آپ کی! سمجھے تو کیا سمجھے؟!

اور اگر ہم بپاسِ خاطرِ جناب یہ بھی تسلیم کریں کہ مدعائے امام محمدؒ یہی ہے کہ اِیْمَانِی کَاِیْمَانِ جبرئیلَ کہنا ٹھیک نہیں، بلکہ اٰمَنْتُ بِمَا آمَنَ بِہٖ جبرئیلُ کہنا ضروری ہے، تو پھر بھی بعد وضوح وثبوتِ مدعائے حضرتِ امام اس کا ماحصل فقط یہ ہوگا کہ امام صاحب کا مدعا تو درست ہے، مطلبِ امام، ثبوتِ مساوات من کل الوجوہ نہیں، غایت ما فی الباب اس مطلب کو جملہ اِیْمَانِی کَاِیْمَانِ جبرئیلَ کے ساتھ تعبیر کرنا غلط ہوا، جس کا خلاصہ وہی تنازعِ لفظی ہوا،

اور جن کی نظر کلامِ امام پر ہے وہ تو خوب جانتے ہیں کہ امام صاحب نے اس باب میں ایسی تصریح فرمادی ہے کہ بشرطِ انصاف اس قسم کے اعتراضات کا مظنہ ہی نہیں، گو اہلِ فہم کے نزدیک تو قولِ امام محمدؒ بھی مؤیدِ قولِ امام ہے، مگر یہ آپ کی عادتِ اصلی ہے کہ جس کتاب یا عبارت سے استدلال کرتے ہو، فقط ایک دو جملہ کو موافق دیکھ کر نقل فرما کر باقی سب سے قطع نظر کرلیتے ہو، اس دفعہ کے شروع میں بھی آپ نے ایسا ہی کیا ہے، ایک جملہ کلامِ امام سے نقل کرکے، اور جمیع امور سے قطع نظر کرکے کہہ دیا کہ اس قول کو معنی ظاہری پر جو حمل کرتا ہے اس پر ہم اعتراض کرتے ہیں کَمَا مَرَّ مفصلاً، اور اب بھی آپ نے جو فرمایا ہے، اس میں بھی بشرطِ فہم ایسا ہی کیا ہے، دیکھئے! شرحِ فقہ اکبر میں اس بحث میں یہ بھی ہے:

رُوِیَ عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ قال: ایمانی کایمان جبرئیلَ علیہ الصلوٰۃ والسلام، ولا اقولُ: مِثْلُ ایمانِ جبرئیلَ علیہ الصلوٰۃ والسلام، لان المِثْلِیَّۃَ تقتضی المساواۃَ فی کُلِّ الصفاتِ، والتشبیہَ لایقتضیہ، بل یکفی لاطلاقِہٖ المساواۃُ فی بعضہ، فلا احد یساوی بین ایمان آحاد الناس وایمان الملٰئکۃِ والانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام من

(حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے مُشابہ ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے مثل ہے، کیونکہ مثل کے معنی یہ ہیں کہ جملہ صفات میں برابری ہو، اور مشابہت کے لئے یہ ضروری نہیں، بلکہ کسی ایک وصف میں برابری کی بنا پر مشابہ کہا جاسکتا ہے، ایسا تو کوئی بھی نہ ہوگا جو ہر اعتبار سے افرادِ امت اور ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام

کل وجہٍ، انتہیٰ (ص۱۳۵)	کے ایمان کو برابر کہتا ہو)

دیکھئے! اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ عند الامام مشابہت و مساواتِ ایمان جملہ اہلِ ایمان بعض وجہ سے مراد ہے، یہ مطلب نہیں کہ بجملہ وجوہ مساوی ہیں، بلکہ بالتصریح یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ایمانِ آحاد الناس اور ایمانِ ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کو بجمیع وجوہ کوئی بھی مساوی نہیں کہتا ــــــــــ اب آپ ہی فرمائیے کہ جب خود حضرتِ امام نے ایمانی کایمانِ جبرئیلَ کا مدعا صراحۃً بیان فرمادیا، تو اب اس مدعا پر آپ کا کون سا شبہ پیش جا سکتا ہے؟ اور قول امام محمدؒ، مدعائے امام کے کیونکر مخالف ہوگیا؟ مجتہد صاحب! کچھ تو فہم و حیا کو کام میں لائیے ہیں تو آپ کے طفیل سے عبارات نقل کرتے کرتے اور آپ کی غلطیوں پر تنبیہ کرتا کرتا تھک گیا، آپ جب فرماتے ہیں ایسی فرماتے ہیں کہ مطلبِ قائل سے دور، درفہمِ اہلِ فہم سے یکسو ہوتی ہے۔

اب یوں جی چاہتا ہے کہ کلام مذکورۂ مجتہد صاحب کے ماقبل و مابعد کو بھی نقل کیا جائے، تاکہ اہل انصاف کو مجتہد صاحب کی لیاقت و قابلیت اور بھی واضح ہوجائے، دیکھئے! شارحِ فقہ اکبر نے قول مذکور امام محمدؒ کو نقل کرکے أکْرَہُ کی دلیل میں یہ بیان کیا ہے:

وذلك انّ الاوّلَ یوھمُ ان ایمانَه کایمانِ	(اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اول سے یہ وہم ہوتا ہے کہ
جبرئیلَ علیہ السلام مِنْ جمیع الوجوہ، ولیس	ان کا ایمان ہر اعتبار سے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے
الامرُ کذلك، لماھو الفرقُ البیّنُ بینھما	ایمان جیسا ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ
ھنالك، انتہیٰ (شرح فقہ اکبر ص۸۳)	ان دونوں میں کھلا فرق ہے)

دیکھئے! اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ امام محمدؒ کو وہمیوں کا وہم دور کرنا منظور ہے، قولِ معلوم کی تغلیط مقصود نہیں، آپ نے حسب العادت بلا تدبر فقط قولِ امام محمدؒ کو نقل کردیا، اور مابعد سے قطع نظر فرما بیٹھے، آگے دیکھئے ساری عبارت یہ ہے کہ:

(والمؤمنون مُسْتَوُونَ) ای مُتَسَاوُونَ (فی الایمانِ) ای فی اصلہ (والتوحید) ای فی نفسِہٖ، وانّما قَیَّدْنَا بھما لان الکفرَ مع الایمانِ کالعَمیٰ مع البَصَرِ، ولاشك انّ البُصَرَاءَ یختلفونَ فی قوۃ البصَرِ وضُعْفِہٖ، فَمِنْھم الاَخْفَشُ والاَعْشٰی، ومَنْ یری الخَطَّ الثَّخِیْنَ دونَ الرَّقِیقِ الّا بزُجاجۃٍ ونحوِھا، ومَنْ یری عن قُرْبٍ زائدٍ علی العادۃ، وآخر بضدہٖ، ومِنْ ھنا قال محمدٌ علی ماتقدم: أکْرَہُ ان یقولَ: ایمانی کایمان جبرئیلَ الخ، وکذا لایجوز اَن یقولَ احدٌ:

ایمانی کایمان الانبیاء علیہم السلام، بل ولا ینبغی ان یقولَ: ایمانی کایمانِ ابی بکر و عُمَرَ رضی اللہ عنہما وامثالِہما، فان تفاوتَ نورِ کلمۃِ التوحیدِ فی قلوبِ اَہلِہا لا یحصیہ اِلّا اللہُ سبحانہ ــ الی اٰخر کلامِہٖ (شرح الفقہ الاکبر ص۸۸)

(ترجمہ: اور مومنین ایمان میں یعنی اصل ایمان اور نفس توحید میں برابر ہیں، اور ہم نے یہ قیدیں اس لئے لگا دی ہیں کہ کفر و ایمان کی نسبت ایسی ہی ہے جیسے بینائی اور نابینائی کی، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بینائی کی قوت و ضعف کے لحاظ سے دیکھنے والوں کے درجے متفاوت ہوتے ہیں، کوئی چوندھا ہوتا ہے، کسی کو رتوندھا آتا ہے، کوئی موٹے خط کو تو دیکھ سکتا ہے، باریک خط کو بغیر چشمہ کے دیکھ ہی نہیں سکتا، اور کوئی بہت قریب سے دیکھ سکتا ہے، اور کوئی اس کے برعکس ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں یہ کہنا مکروہ سمجھتا ہوں کہ "میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام کے ایمان جیسا ہے" اور یہ بھی جائز نہیں کہ کوئی کہے کہ میرا ایمان انبیاء علیہم السلام کے ایمان جیسا ہے، اور نہ یہ کہنا مناسب ہے کہ میرا ایمان ابوبکر و عمر اور ان جیسے حضرات کے ایمان جیسا ہے، کیونکہ کلمۂ توحید کے نور کا قلوب میں جو تفاوت ہے، اس کو اللہ ہی جانتے ہیں ـــــ اصل کتاب میں پوری بحث آخر تک پڑھئے)

اب اہلِ فہم انصاف فرمائیں کہ مجموعۂ عبارت سے کس قدر واضح ہے کہ مطلب امام محمدؒ و شارح موصوف فقط بطلانِ مساوات من کلّ الوجوہ، و فسادِ مشابہت من حیث الشدت والضعف ہے، اس کلام سے ثبوتِ زیادت و نقصان فی حقیقۃ الایمان سمجھنا مدعیانِ اجتہاد ہی کا کام ہے۔

مجتہد صاحب! کچھ تو شرمائیے! دعویٰ تو یہ کہ ہمارا مطلب نصِّ صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت و محقّق ہے، اور مقامِ استدلال میں اقوالِ حنفیہ بلا تمیز موافق و مخالف نقل فرمانے شروع کر دیئے، جس کو دیکھ کر اہلِ فہم تو یہی کہتے ہیں کہ اجتہاد و تصنیف، و افضل المتکلمین ہونے کے لئے علم تو درکنار عقل کی بھی ضرورت نہیں، ہم برابر تنبیہ کرتے چلے آتے ہیں، اور ادلّہ کاملہ میں بھی متنبہ کر دیا تھا، کہ ایمان جملہ مؤمنین کو باعتبار شدّت و ضعف کوئی بھی مساوی نہیں مانتا، کما مَرَّ اٰنفًا فی کلام علی بن القاری، پھر تماشا ہے کہ آپ آنکھیں بند کر کے وہی دلائل پیش کئے جاتے ہو کہ مثبتِ شدّت و ضعف ہیں، اس قسم کی عبارات سے ہم پر اعتراض کرنا آسمان کی جانب تھوکنا ہے۔

یہ قصّہ تو ہو چکا، اور طُرفہ ماجرا سنئے! عباراتِ ادلّہ کا مطلب یہ تھا کہ تساوئ ایمان

کے معنی اگر مساوات فی الشدت والضعف ہے، تو اس کا حنفیہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں، ہاں اگر یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء و ملائک کو ایمان ہے انہی باتوں پر عوام کو بھی ایمان ہے تو اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ ——— سو اب ہمارے مجتہد صاحب قولِ سابق امام محمد کو نقل فرما کر ادلۂ کاملہ کے قولِ ثانی پر اعتراض کرتے ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ ادلّہ میں تو یہ تھا کہ اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ حالانکہ محققین علمائے حنفیہ اس کو مکروہ و ناجائز فرماتے ہیں، مگر میں سخت حیران ہوں کہ یا اللہ! اس کو مجتہد صاحب کی خوش فہمی پر محمول کروں، یا راست بازی و دیانت داری سمجھوں! ظاہر ہے کہ ادلّہ کا مطلب تو یہی تھا کہ باعتبار امورِ مُؤمَنٌ بہ سب مساوی ہیں، اس کا کون منکر ہے؟ اور یہی بعینہ صراحۃً امام محمد کے قول کا مدعا ہے، پھر قولِ امام محمد کی وجہ سے اس کی تغلیط کرنی صریح دھوکا دہی نہیں تو کیا ہے؟ افسوس! ہم تو اب تلک یہ سمجھ رہے تھے کہ ہمارے مجتہد صاحب کو عقل و فہم کی زیادہ ضرورت ہے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ شاید راست بازی و دیانت داری کی بھی احتیاج ہے ؎

جو عقل و فہم و دیانت کہیں یہاں بکتی
تو ہم بھی لیتے کسی اپنے مہربان کے لئے!

ہم تو اب تلک اسی امر کے شاکی تھے کہ تمام دفعہ میں مجتہد صاحب تنازعِ لفظی کو تنازعِ حقیقی سمجھ کر، اور مطلبِ قائلین و مذہبِ امام سے قطع نظر فرما کر اعتراض پیش کر رہے ہیں، مگر ماشاء اللہ! اب اس سے بھی ترقی فرما کر ظاہر الفاظ سے بھی یکسو ہو کر بہتانِ صریح سے کام لینے لگے، ترقی معکوس اسی کو کہتے ہیں! اور تماشا یہ ہے کہ الٹا ہم کو دھمکاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ؏ چہ دلاور است دُزدے کہ بکف چراغ دارد!

خیر! آپ نے اچھا کیا یہ مصرعہ لکھ دیا، شاید ہم بھی لکھتے تو یہی لکھتے، اہلِ فہم اس کا مصداق آپ سمجھ لیں گے کہ کون ہے۔ عاقلاں خود می دانند!

استدلالِ عجیب!

اب آگے ہمارے مجتہد صاحب اور استدلالِ عجیب پیش کرتے ہیں:

قولہ: اگر عوام مقلدین جن کا ایمان تقلیدی ہے، ایمان میں قدم بقدم انبیاء اور ملائک کے ہیں، تو امام صاحب وغیرہ کے نزدیک بسبب نہ چھوڑنے تقلید کے اور ترک کرنے نظر و استدلال کے کیوں گنہگار و عاصی رہتے ہیں؟ شرحِ فقہ اکبر میں ہے الیٰ آخر ما قال (منہ)

اقول: جنابِ مجتہد صاحب! آپ نے جو عبارت شرحِ فقہ اکبر نقل فرمائی ہے،

دیکھ لیجئے صاف موجود ہے :

قال ابو حنیفة وسفیان الثوری ومالکؒ والاوزاعی والشافعی واحمد وعامّة الفقهاء واهلُ الحدیث رحمهم الله تعالیٰ : صَحَّ ایمانُه ولکنه عاصٍ بترکِ الاستدلالِ ، انتہیٰ

(شرح الفقہ الاکبر ص۱۴۳)

(امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام مالک، امام اوزاعیؒ امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور عام فقہاء اور محدثین نے فرمایا کہ اگر اپنے ایمان وعقائد کے دلائل معلوم نہ ہوں تو ایسے شخص کا ایمان تو صحیح ہے، البتہ وہ اس کوتاہی کی وجہ سے گنہگار رہے)

ہمارا اور آپ کا نزاع تو ـــــــ گو آپ اصل مطلب نہ سمجھیں ـــــــ فقط اس امر میں ہے کہ آپ کے کہنے کے موافق حقیقتِ ایمان میں کمی زیادتی ہے ، اور ہم کیا ! جمہور علمائے اہلِ سنت وجماعت اس کو غلط فرماتے ہیں، پھر شخص مذکور کے ـــــــ بوجہ ترکِ استدلال ـــــــ عاصی ہونے سے، ثبوتِ زیادت فرمائیے تو سہی کیونکر ہوا ؟ شاید آپ مساواتِ ایمان جملہ مومنین کے یہ معنی سمجھے ہو کہ جیسے انبیاء علیہم السلام معاصی سے معصوم ہیں، اسی طرح پر عوام مومنین کو بھی معصوم ہونا چاہئے ، نعوذ باللہ من هٰذه الخرافات !

جنابِ عالی ! پہلے عقل وہوش مجتمع کر کے منشأ نزاع کو سمجھئے ، پھر کچھ منہ سے نکالئے، اور اگر بے سوچے سمجھے عبارات نقل فرمانے سے موافق مَثَل مشہور کے " ہمیں بوجھ میں دابنا منظور ہے " ، تو خیر جو چاہئے فرمائیے ، اور اس استدلالِ عجیب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک احکام مُؤمَن بہا میں عوام لوگ انبیاء علیہم السلام کے قدم بقدم نہیں، ورنہ آپ اس قدم بقدم ہونے پر اعتراض ہی کیوں فرماتے ؟ سو یہ آپ کا مطلب اول تو جملہ اٰمَنْتُ بِمَا اٰمَنَ بہ جبرئیلُ جس کو آپ اپنی تائید کے لئے ابھی نقل کر چکے ہیں صریح مخالف، مع هٰذا ایسا بدیہی البطلان ہے کہ اہلِ سنت سے لے کر خوارج ومعتزلہ تک کوئی بھی اس کا قائل نہیں، آپ اگر سچے ہیں تو بتلائیے ! فیما بین المؤمنین باعتبار مُؤمَنٌ بہ کون زیادت ونقصان کا قائل ہے ؟ مجتہد صاحب ! نفسِ ایمان میں زیادت ونقصان ماننے سے تو مذہب خوارج ومعتزلہ ہی کی موافقت مفہوم ہوتی تھی، مگر ایمانِ مومنین کو باعتبار مُؤمَنٌ بہ کے زائد وناقص کہنے سے تو ایجادِ بندہ کمال کو پہنچ گیا، دیکھئے ! یہ آپ کا اجتہاد لے بنیاد کیا کیا رنگ لاتا ہے !

سبحان اللہ ! شارح موصوف تو جمیع مجتہدین ومحدثین وفقہاء کا مذہب کس صراحت

کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ صَحَّ ایمانُہ ولکنّہ عاصٍ بِتَرْکِ الاستدلالِ جس کا ماحصل یہ ہوا کہ شخص مذکور مؤمن ہے، یعنی نفسِ ایمان میں کچھ خرابی نہیں، ہاں ایک امرِ آخر کی وجہ سے وہ شخص عاصی ہے، اور آپ بلا تدبّر اس سے ثبوتِ زیادت فی نفس الایمان کرتے ہیں! ۔

ایمان مقولۂ کیف[1] سے ہے

اس کے بعد مجتہد صاحب ایمان کے مقولۂ کیف سے ہونے پر یعنی حقیقتِ ایمان فقط تصدیق قلبی ہونے پر اعتراض فرماتے ہیں:

> **قولہ:** ایمان کا مقولۂ کیف سے ہونا محض دعویٰ ہے، جب تک مدلّل نہ کیا جاوے کیونکر تسلیم ہو؟ کیونکہ جو لوگ قائل ہیں اس بات کے کہ اعمال بھی داخلِ ایمان ہیں، ان کے نزدیک ایمان کیونکر مقولۂ کیف سے ہوگا؟ جب تک عدمِ دخولِ اعمال، حقیقت ایمان میں دلیل سے ثابت نہ کیا جاوے، انتہی (ص۵۱)

اعمال ایمان کا جزء نہیں

اقول بحول اللہ وقوتہ! جناب مجتہد صاحب! اعمال کا حقیقتِ ایمان میں داخل ہونا تو اہلِ سنّت وجماعت میں

---

[1] حکماء نے کائنات کو دس اجناسِ عالیہ میں تقسیم کیا ہے، جن کو مقولاتِ عشرہ کہا جاتا ہے، ان میں سے ایک مقولہ کیف ہے، جس کی تعریف ہے عَرَضٌ لَایَقْتَضِی لِذَاتِہٖ قِسْمَۃً، وَلَانِسْبَۃً" کیف وہ عرض ہے جو اپنی ذات سے نہ بٹوارے کو چاہے، نہ نسبت کو) "قسمت نہ چاہنے" کی قید سے مقولۂ کَم سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ کَم بالذات تقسیم کو چاہتا ہے، جیسے اَجسام مقولۂ کَم سے ہیں، اس لئے ان کو بانٹا جا سکتا ہے، اور "نسبت نہ چاہنے"، کی قید سے دیگر مقولات سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ اضافت جیسے اُبُوَّتٌ (باپ ہونا) اَبٌ (باپ) کی طرف نسبت کو چاہتا ہے، مگر مقولۂ کَیف کو سمجھنے کے لئے کسی چیز کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور "لذاتہٖ" کی قید اس لئے ہے کہ جو کیفیات اپنے محل کے واسطہ سے قسمت یا نسبت کو چاہتی ہیں وہ تعریف سے خارج نہ ہو جائیں، جیسے ایمان بالذات قسمت کو نہیں چاہتا، مگر اپنے محل یعنی مُؤْمَنٌ بہ کے اعتبار سے قسمت کو چاہتا ہے، اس لئے تمام مؤمنین کے ایمان میں مُؤْمَنٌ بہ کے اعتبار سے مساوات ہے ۱۲

سے کسی کا بھی مذہب نہیں، بلکہ جو ایسا کہے وہ مذہب اہلِ سنّت سے خارج ہے، یہ رائے تو اہلِ اعتزال و خوارج کی ہے کہ نفسِ ایمان کا رکن اعمالِ صالحہ کو بھی کہتے ہیں، یہ احقر بھی اوراقِ سابقہ میں بالتفصیل اس کو عرض کر آیا ہے، گھبرایئے نہیں، ذرا ہوش و حواس مجتمع کر کے آپ بھی تو ملاحظہ فرمایئے کہ جس حالت میں اعمالِ صالحہ کو حسبِ ارشادِ جناب داخلِ حقیقتِ ایمان مان لیا جائے ــــــ اور یہ ظاہر ہے کہ وجودِ کُل، بدون وجودِ اجزاء ممکن نہیں ــــــ تو پھر یہ مطلب ہوا کہ بدون اعمالِ صالحہ حصولِ نفسِ ایمان ممکن ہی نہیں، اور یہ بعینہ مذہبِ معتزلہ و خوارج ــــــ خذلہم اللہ[1] ــــــ ہے، خدا کے لئے ہماری بدشگونی کی طمع میں اپنی ناک کو تو نہ بھول جایئے۔

دلائلِ نقلیہ اور دلائلِ نقلیہ مطلوب ہیں تو اوراقِ سابقہ میں دیکھ لیجئے کہ بحث ثبوتِ تنازُع لفظی میں اقوالِ محققین مثل شاہ ولی اللہ صاحب، و شاہ عبد العزیز صاحب، و امام غزالی، و شیخ ابو عمرو بن صلاح، و قاضی عیاض، و امام نووی وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نقل کر آیا ہوں جن سے صاف ظاہر ہے کہ اعمالِ صالحہ داخل نفسِ ایمان نہیں، بلکہ مُتمِّمات و ثمراتِ ایمانی ہیں، اور اگر اب بھی اور دلائلِ واضحہ مطلوب ہوں تو دیکھئے کہ امام فخر الدین رازیؒ فرماتے ہیں:

اذا عرفتَ هذه المقدمةَ فنقول: الایمانُ عبارةٌ عن التصدیقِ بکلِّ ما عُرِفَ بالضرورةِ کونُهُ من دینِ محمدٍ صلی اللہ علیہ وسلم مع الاعتقاد (تفسیر کبیر ص۲۵ ج ۲)	(جب آپ یہ تمہید سمجھ گئے تو ہم کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے ان تمام چیزوں کی تصدیق کا اور اعتقاد کا جن کے متعلق بدیہی طور سے یہ معلوم ہو چکا کہ وہ دینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جز ہیں)

اس کے بعد چھ دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فقط تصدیقِ قلبی کا نام ہے، اعمالِ صالحہ داخل حقیقت ایمانی نہیں، آخر کے تین دلائل جن میں مدعائے مذکور کو بذریعۂ آیاتِ قرآنی ثابت کیا ہے عرض کرتا ہوں:

الرابعُ: ان اللهَ تعالیٰ کلما ذکر الایمانَ فی القرآن اَضافه الی القلبِ قال "مِنَ الَّذِیْنَ قَالُوْٓا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ"، وقوله "وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ" "کَتَبَ

---

[1] اللہ تعالیٰ ان کو رسوا کریں ۱۲

فی قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ" "وَلٰكِن قُولُوٓا أَسْلَمْنَا" "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ"

الخامِسُ: ان اللہ تعالیٰ اینما ذکر الایمان قرنَ العَمَلَ الصالحَ بِہٖ، وَلَو کَانَ العملُ الصالحُ داخلاً فی الایمانِ لکان ذٰلک تکراراً۔

السادس: انه تعالیٰ کثیرًا ذکر الایمانَ وقرنه بالمعاصی قال "اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْآ اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" "وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا" الخ (تفسیر کبیر ص۲۶ ج۲)

(ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن پاک میں ایمان کا ذکر کیا ہے تو اس کی اضافت قلب کی طرف فرمائی ہے (جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق قلب ہی سے ہے) اس کے بعد چار آیتیں ذکر کی ہیں پانچویں یہ کہ جہاں بھی اللہ تعالیٰ نے ایمان کا ذکر کیا ہے تو اعمال صالحہ کو اس کے ساتھ ذکر کیا ہے پس اگر عمل صالح ایمان میں داخل ہوتا تو ایمان کے بعد عمل صالح کا ذکر تکرار ہوتا۔

چھٹی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہ ایمان کو ذکر کیا اور اس کے ساتھ معاصی کو بھی ذکر کیا (جس سے عمل اور ایمان کا تغایر معلوم ہوتا ہے) اس کے بعد دو آیتیں ذکر کی ہیں)

بعدہٗ فرماتے ہیں:

واحتج ابنُ عباسٍؓ علیٰ هٰذا بقوله تعالیٰ "یَآ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی" مِنْ ثلاثةِ اوجهٍ، الیٰ اٰخر کلامه الشریف (حوالہ سابق)

(ترجمہ: اور حضرت ابن عباسؓ نے اس پر ارشادِ باری تعالیٰ یَآ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ الخ سے تین طرح سے استدلال کیا ہے ـــــ امام رازی کا اخیر تک کلام پڑھئے)

اور بعینہٖ یہی تقریر صاحب بیضاوی نے بیان کی ہے، اور اس مطلب کو یعنی حقیقتِ ایمان، محض تصدیقِ قلبی ہونے کو آیاتِ مذکورہ وغیرہ سے ثابت کیا ہے[1]، اور دیکھئے! امام رازی نے یہ بھی بیان فرمایا ہے:

ان الایمانَ اقرارٌ باللسانِ ومعرفةٌ بالقلب و (ایمان زبان سے اقرار کرنا اور دل سے پہچاننا ہے
ھو قول ابی حنیفة وعامة الفقهاء، انتھیٰ (تفسیر کبیر ص۳۲ ج۲) اور یہی امام ابوحنیفہ اور عام فقہاء کا قول ہے)

اب مجتہد صاحب دیکھئے! ہماری عرض، آیاتِ قرآنی واقوالِ مفسرین وجمہورِ فقہاء کے ارشاد سے ثابت ہوگئی یا نہیں؟ بلکہ احادیثِ کثیرہ اس امر پر دال ہیں، چنانچہ کتبِ تفسیر وحدیث

---

[1] تفسیر بیضاوی ص۱۸ ۱۲

مثل نووی وغیرہ میں موجود ہیں، اس کے شواہد اس قدر کتب مختلفہ میں موجود ہیں کہ جن کا نقل کرنا سخت دشوار ہے، اور ان شاء اللہ جس قدر احقر نے بیان کر دیئے ہیں، ان کو بھی آپ دیکھ کر بشرطِ فہم یہی فرماؤ گے ؏ تن ہمہ داغ داغ شد پنبہ کجا کجا نہم[1] ؟!

مگر یہ میں خود کہتا ہوں کہ یہ دلائل مذکورہ مخالف مذہب اہلِ حدیث و مذہبِ شوافع وغیرہ اہلِ سنّت ہرگز نہیں، کیونکہ اہلِ سنّت وجماعت کا منشا سب کا واحد ہے، تنازع محض لفظی ہے، کما مَرّ مفصّلا ——— اور یہ ہمارے دلائل ان لوگوں کے مقابلہ میں ہیں کہ جو حضرات مثل مجتہد صاحب کے اعمالِ صالحہ کو داخل حقیقتِ ایمانی و نفسِ ایمان فرماتے ہیں، کما ھو ظاہرٌ اور اگر ہمارے مجتہد صاحب اپنی غلطی پر متنبہ ہو کر مذہبِ اہلِ حدیث اختیار کریں گے، اور ان کی آڑ لیں گے، تو فَمَرۡحَبًا[2] بِالۡوِفَاق ! پھر ہم میں اور ان میں اس بارے میں درحقیقت کچھ اختلاف ہی نہ رہے گا۔

الغرض مجتہد صاحب اگر تنازعِ لفظی کی جانب آئیں گے تو انہی کی خوش فہمی ثابت ہوگی، ہم کو کیا نقصان ؟! اور اگر ہم سے تنازعِ حقیقی ثابت کرنا چاہیں گے تو پھر اپنا ہی نقصان کریں گے، اور جمہور اہلِ سنّت و آیات واحادیث کا خلاف کر کے شریکِ رائے اہلِ اعتزال وخروج ہونا پڑے گا، اب ان کو اختیار ہے جو شق چاہیں اختیار فرمائیں، خدا خیر کرے! دیکھئے! مجتہد الزمن کون سی کروٹ لیتے ہیں! مگر مجھ کو زیادہ خوف اسی کا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب اصل مدعا سے علیحدگی فرما کر الفاظِ مختلفہ بحسب الظاہر کے بھروسے لڑنے کو مستعد ہو جائیں گے، عجب نہیں کتب تفسیر وغیرہ کی وجہ سے کہیں یہ نہ فرما بیٹھیں کہ مذہبِ اہلِ حدیث وخوارج ومعتزلہ کا ایک مطلب ہے، اور سب کے نزدیک اعمال داخل حقیقتِ ایمان ہیں، خیر ہمارا جو کام تھا ہم تو مکرر سہ کرر عقلاً نقلاً اسی لئے متنبہ کر چکے ہیں، اب آپ کو اختیار ہے، مگر خدا کے لئے جو کچھ کیا جائے وہ سوچ سمجھ کر کیا جائے، جیسا آپ نے مصباح الادلہ میں اندھیر کیا ہے ——— کہ کوئی دلیل بھی اب تلک ایسی نہیں بیان کی کہ جس کو مدعائے جناب سے علاقہ ہو، اور ہمارے مدعا کے خلاف ہو ——— ایسا تو نہ کیجئے!

حنفیہ کا مذہب ہم پھر بھی استحساناً اپنا دعویٰ ——— کہ ہم جس کے درپئے ثبوت

---

[1] جسم سارا داغ داغ ہوگیا، روئی کہاں کہاں رکھوں! ۱۲

[2] تو خوشا اتحاد و اتفاق! ۱۲

ہیں، اور اس کی جواب دہی کے ذمہ کش ہیں ـــــــ بالتصریح عرض کئے دیتے ہیں، جو صاحب اعتراض کرنا چاہیں اس کو پہلے ملاحظہ فرمالیں :

سنئے! حنفیہ کا مذہب امر متنازع فیہ میں یہ ہے کہ اصل ایمان جو کہ بشہادتِ ادلۂ عقلیہ و نقلیہ نفسِ تصدیق ہے، قابلِ زیادت و نقصانِ حقیقی یعنی باعتبار کمیت ہرگز نہیں، لیکن زیادت باعتبار مُؤمَنٌ بہٖ زمانۂ جناب رسالت مآب میں بے شک ہوتی تھی، اور زیادت و نقصان باعتبار ثمراتِ ایمانی یعنی اعمالِ صالحہ اب بھی بدیہی الثبوت ہے، ہاں زیادت و نقصان بمعنیٰ غیر متعارف جو کہ شدت و ضعف کو بھی شامل ہے اس کے ہم بھی منکر نہیں ۔

چنانچہ ہر ایک امر کا حال مفصلاً اس دفعہ میں گذر چکا ہے، اس کے خلاف اگر آپ حسبِ قرار دادِ خود، کسی نصّ صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت فرمائیں، اور یہ نہ ہو سکے تو کسی اور ہی دلیلِ عقلی و نقلی قابلِ تسلیم اہلِ فہم سے اس کے مناقض و معارض کا ثبوت بہم پہنچائیں، تو اس وقت بے شک ہمارے ذمہ جواب دہی ضروری ہوگی، مگر پھر کہتا ہوں کہ خدا کے لئے تنازعِ لفظی میں پڑ کر وقت ضائع نہ کیجئے، اس سے نہ آپ کو نفع نہ ہم کو نقصان، آپ انصاف سے کہئے کہ ایمان کا مقولۂ کیف سے ہونا کیا دعوئے محض ہے؟ آپ نے فرمایا تھا کہ جب تلک مدلل نہ کیا جائے کیونکر تسلیم ہو؟ سو اب تو مدلل ہونے میں کوئی دقیقہ باقی نہیں رہا، پھر تسلیم میں کیا دیر ہے؟! اور ایفائے وعدہ میں کیا توقف؟!

قاضی عَضُد کا قول احناف کے خلاف نہیں

یہ ارشاد تو مجتہد الدہر کا ایمان کے مقولۂ کیف سے نہ ماننے کی حالت میں تھا، آگے بعد التسلیم فرماتے ہیں :

قولہ : سَلّمنا کہ ایمان مجرد تصدیق ہے، تو بھی عدم زیادت و نقصان حیّزِ منع میں ہے کما منعَ القاضی العضُد وبعضُ المحققین، انتہی (ص۵۱)

اقول : جناب مجتہد صاحب! اسی استدلالِ بے نظیر کی کیفیت تو اوپر بما لامزید علیہ[1] عرض کر چکا ہوں، ذہنِ عالی میں اب تلک اس کا مطلب بھی نہیں آیا، سمجھنے سے پہلے ہی استدلال کرنے لگے، بالجملہ زیادت و نقصان متنازع فیہ یعنی بمعنیٰ حقیقی و متعارف کا ثبوت

---

[1] جس کے اوپر زیادتی ہو ہی نہیں سکتی ۱۲

اس قول سے ہرگز نہیں ہوتا، جو ہمارے مدعا کے معارض ہو، البتہ زیادت ونقصان بالمعنی الاعم پر یہ عبارت دال ہے، سو وہ ہمارا عین مدعا ہے، تفصیلِ گذشتہ کو ملاحظہ فرما کر چپ ہو رہیے۔

ایمان مقولۂ کیف سے ہے تو اس میں مساوات کیسے ہوسکتی ہے؟

اس کے بعد مجتہد صاحب نے عبارتِ ادلّہ پر ایک اور اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: سد ادلّہ میں کہا ہے کہ ایمان مقولۂ کیف سے ہے اور مقولۂ کیف میں بالذات کمی بیشی، مساوات کا امکان نہیں ہوتا، حالانکہ وَالْمُؤْمِنُوْنَ مُتَسَاوُوْنَ فِی الْاِیْمَانِ قولِ امام ہے تو جیسا ایمان میں باوجودیکہ مقولۂ کیف سے ہے، مساوات تسلیم کرتے ہو، اگر اسی طرح زیادت ونقصان بھی مان لیا جائے تو کیا خرابی ہے؟

جوابِ اوّل

سو اس کا ایک جواب تو یہی ہے کہ حضرتِ امام جو جملہ مؤمنین کو مساوی فی الایمان فرماتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ مساوات باعتبارِ ذاتِ ایمان ہے، بلکہ بوجہ تساویٔ مُؤْمَنٌ بہ، ایمان کو مساوی کہتے ہیں، اور ایمان میں جو کہ مقولۂ کیف سے ہے اگر کمی بیشی، مساوات ممنوع تھی تو بالذات ممنوع تھی، کما ھو ظاھرٌ، بواسطۂ امورِ آخر کون ممنوع کہتا ہے؟

بالجملہ قولِ امام وعبارتِ ادلّہ میں تعارض نہیں ہے، کیونکہ ثبوتِ مساوات فی الایمان قولِ امام میں باعتبارِ ذاتِ ایمان نہیں، بلکہ مُؤْمَنٌ بہ کی وجہ سے ہے، اور عبارتِ ادلّہ میں جو نفیِ مساوات ہے اس سے مراد مساوات بالذات ہے، سو جس حالت میں کہ قولِ امام میں حکمِ مساوات فیما بین ایمان جملہ مؤمنین باعتبار مُؤْمَنٌ بہ ہے، تو ظاہر ہے کہ اس جہت سے زیادتی ونقصان کا ہرگز احتمال نہیں ہوسکتا، جو آپ ثبوتِ مساوات کی وجہ سے ثبوتِ زیادت ونقصان فرمانے لگیں۔

جوابِ دوم

اور دوسرا جواب شبہ مذکور کا یہ ہے کہ مساوات کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ دوؔ چیزوں کے اجزاء برابر ہوں، سو یہ معنی تو ظاہر ہیں کہ مقولۂ کیف میں غیر ممکن ہیں، اور یہ معنی مساوات کے زیادت ونقصان بحسب الاجزاء کی تقسیم ہیں، جہاں ان کا احتمال ہوسکتا ہے، وہیں اس کا بھی احتمال ہوگا، اور یہ زیادت ونقصان ومساوات خواصِ کمیات سے ہیں، اور دوسرے معنی مساوات کے یہ ہوتے ہیں کہ دوؔ چیزیں کسی امرِ خاص میں باہم مشترک ہوں، اور کسی میں کوئی جزو بہ نسبت دوسرے کے زائد نہ ہو، گو باعتبار قوت وضعف متفاوت

ہوں، مثلاً یوں کہا جائے کہ نورِ شمس و نورِ قمر حقیقتِ نور میں مساوی ہیں، یا حرارتِ نار و حرارتِ آبِ گرم اصل حرارت میں یکساں ہیں، اور مساوات بالمعنی الثانی خواص کمیات سے نہیں ہے کیفیات وغیرہ پر بھی اس کا اطلاق جائز ہے، کما بیّنّا۔

سو مساوات مُثبتہ حضرتِ امام، مساوات بالمعنی الثانی ہے، اور جس مساوات کی مقولہ کیف سے عبارتِ ادلہ کاملہ میں نفی کی ہے، وہ مساوات بالمعنی الاول ہے، جو کہ خواص کمیات سے ہے، اور آپ نے جو تقریرِ شبہ میں ثبوتِ مساوات کی وجہ سے احتمالِ زیادت و نقصان حقیقتِ ایمانی میں نکالا ہے وہ جب صحیح ہو تا کہ مساوات مُثبتہ حضرتِ امام سے مساواتِ بالمعنی الاول جو کہ قسیمِ زیادت و نقصان و خواصِ کمیات سے ہے مراد ہوتی، کما لایخفیٰ، آپ کے اس شبہ کا ماحصل بھی درحقیقت تنازعِ لفظی ہی ہے۔

ایمان میں زیادت ونقصان

(استدلالات اور جوابات)

ان استدلالاتِ عجیبہ اور اعتراضاتِ غریبہ کے بعد مجتہدِ زمن نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ:

> ”بعض آیات و احادیث مُشعِرَہ زیادتِ ایمان ایسی ہیں کہ جن میں تاویلِ مذکورۂ سابقہ حضرتِ امام و حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما یعنی تزایُد باعتبار الاحکام والاخبار جس کا دعویٰ ادلّۂ کاملہ میں کیا ہے ہرگز چل نہیں سکتی، اور ہم بقصدِ اختصار دو ایک آیات و احادیث ایسی لکھتے ہیں کہ جو زیادتِ ایمان پر دلالت کرتی ہیں، مگر تزایُدِ احکام و اخبار کا وہاں پتہ بھی نہیں، انتہی ملخصًا“

مجتہد صاحب! قبل بیانِ آیات و احادیث ایک عرضِ مختصر میری بھی سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ دلائل مسائلِ عشرۂ معلومہ کا نصِ صحیح و قطعی الدلالہ و متفق علیہ ہونا تو عمومًا آپ کی اور حضرت سائل کی شرائطِ مسلّمہ میں سے تھا ہی، اب اس موقعِ خاص پر آپ نے جو قیدیں اور بیان فرمائی ہیں ایک تو یہ کہ آیات و احادیثِ معلومہ ثبوتِ زیادت پر دال ہوں، دوسرے وہ زیادتی باعتبار احکام نہ ہو بلکہ زیادتی فی نفس الایمان ہو، سو اب مقتضائے انصاف

یہ ہے کہ اگر آپ کی ان دونوں شرطوں میں سے ایک یا دونوں کسی آیت وحدیث میں مفقود ہوں گی، تو ہم سے اس کا جواب طلب کرنا، اور اس کو اپنے ثبوتِ مدّعا کے لئے ہمارے مقابل پیش کرنا آپ کا خیال خام ہوگا، اور اگر شرطِ اول عام[1] مرقومہ حضرت سائل بھی کسی حدیث میں موجود نہ ہو، تو پھر تو اس کا بیان کرنا ظاہر ہے کہ یا جہالت یا فریب دہی! ہاں جس دلیل میں آپ کی یہ سب شرطیں موجود ہوں گی تو پھر اس کی جواب دہی ہمارے ذمہ البتہ لازم ہوگئی، پس اب جو دلیل چاہئے بیان فرمائیے۔

استدلالِ اول مجتہد صاحب کا آیت کریمہ وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِیْمُ رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِی الْمَوْتٰی، قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ، قَالَ بَلٰی وَلٰكِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ ہے، اور خلاصۂ استدلال یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ اختلافِ مراتبِ یقین پر بالبداہت دال ہے، ورنہ سوالِ حضرتِ ابراہیم علیہ السلام ہی بے سود ہو جائے گا، تو معلوم ہوا کہ مرتبۂ عین الیقین، مرتبۂ علم الیقین سے بڑھ کر ہے، تو جو ایمان کہ عین الیقین سے حاصل ہوگا وہ بھی زائد ہوگا اس ایمان سے جو کہ فقط علم الیقین سے حاصل ہوا ہے، انتہی (ص۵۱)

جواب اقول: مجتہد صاحب! ہم نے جو موافق عرضِ گذشتہ کے اس استدلال کو دیکھا تو دونوں شرطوں میں سے ایک بھی اس میں ثابت ومحقّق نہیں، افسوس! آپ نے اِدھر اُدھر کی باتیں تو فرمائیں، مگر صراحتًا اس کو ثابت نہ کر سکے کہ استدلالِ مذکور میں شرائطِ مسلّمۂ جناب متحقق ہیں؟

آپ نے جو لکھا ہے اگر اس کو بجنسہٖ تسلیم کر لیا جائے، تو اس آیت کا یہ مدّعا نکلتا ہے کہ مرتبۂ عین الیقین وعلم الیقین میں تفاوت ہے، اول، ثانی سے اعلیٰ واقویٰ ہے، رہی یہ بات کہ وہ تفاوت بحسبِ الزیادت والنقصان ہے، یا بحسبِ الشدت والضعف وغیرہ وجوہِ تفاوت، ان دونوں مرتبوں میں تفاوت ہے؟ سو یہ دونوں احتمال موجود ہیں، بلکہ آپ کے الفاظ صاف اختلاف بحسب الرتبہ پر دال ہیں، پھر آپ نے اس سے ثبوتِ زیادت معلوم نہیں کیونکر لیا؟ اور اگر آپ زیادت سے مراد مطلق تفاوت لیتے ہیں ـــــ خواہ زیادتی کی وجہ سے یا شدت کی ـــــ تو اس کا منکر ہی کون ہے؟ ادلّہ میں صاف ہم نے لکھ دیا ہے، کما مرّ

---

[1] یعنی حدیث کا صحیح اور صریح ہونا ۱۲

اور اب بھی چند مرتبہ آپ کو متنبہ کر چکے ہیں، اس کو سمجھ بوجھ کر کچھ تو نادم ہو جائیے!

رہا امرِ ثانی یعنی اس تفاوت کا نفسِ ایمان میں موجود ہونا، سو آپ نے اس کا کچھ ذکر تک بھی نہیں کیا، ادھر خود آیت میں نہ لفظِ زیادت موجود ہے نہ جواب ابراہیمی میں لفظِ ایمان کا پتہ، اپنی طرف سے خیال باندھ کر بقول شخصے ڈڈو اور ڈڈو چار روٹی ہوتی ہیں، آیتِ مذکورہ کو دربارۂ زیادت فی نفس الایمان نص تسلیم کر بیٹھے، آپ مدعی ہیں، بشرطِ انصاف تو آپ کو لازم ہے کہ دلیلِ مستحکم سے ثبوتِ زیادتی فی نفس الایمان فرمائیں۔

ایک احتمال یہ بھی تو ہے کہ یہ تفاوت کسی امرِ زائد علی حقیقۃ الایمان میں ہو، بلکہ بشرطِ تدبّر خود الفاظِ آیت اس جانب مُشیر ہیں کہ یہ تفاوت امرِ زائد میں ہے، دیکھئے! ارشاد اَوَلَمْ تُؤْمِنْ کے جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ عرض کرتے ہیں، جس کا ماحصل یہ ہوا کہ بے شک ایمان تو لے آیا ہوں، مگر اطمینانِ قلبی کا طلب گار ہوں، یہ مطلب نہیں کہ ایمان لایا ہوں مگر ناقص ہے، اس کی تکمیل اور تزائد کا خواست گار ہوں۔

علاوہ ازیں احیائے اموات وغیرہ اس قسم کے امور کے مُعاینہ کی نوبت بعض انبیاء علیہم السلام بلکہ عوام کو بھی آگئی ہے، اور بعض انبیاء کو ان بعض امور کے مُعاینہ کی نوبت نہیں آئی، تو اس وجہ سے شاید آپ ان عوام کے ایمان کو بعض انبیاء کے ایمان سے زائد و کامل فرمادیں، اَسْتَغْفِرُ اللّٰہ!

علیٰ ھٰذا القیاس اگر امورِ مُؤْمَنٌ بہا کے معاینہ کے بعد ایمان زائد ہوتا ہے، اور بدوں معاینہ فقط علم الیقین سے ناقص رہتا ہے، تو یوں کہو دنیا کے اندر سب کا ایمان ـــــــ انبیاء ہوں یا اولیاء، عوام ہوں یا خواص ـــــــ نعوذ باللہ ناقص ہی رہا، کیونکہ امورِ مُؤْمَنٌ بہا جو آخرت میں موجود ہوں گے ان سب کا معاینہ یہاں کس کو ہوا ہے؟ بلکہ یوں چاہیے کہ جنت میں جا کر بھی کسی کا ایمان مرتبۂ اعلیٰ کو پہنچے ہی نہیں، کیونکہ ہر ایک قسم کے امور کا معاینہ اور تمام باتوں کا مشاہدہ کس کو ہو سکتا ہے؟ مثلاً دیکھئے! اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ پر سب کا ایمان ہے، اور مقدوراتِ جنابِ باری غیر متناہی ہیں، ان کی کہیں انتہا ہی نہیں ہو سکتی، تو آپ کے ارشاد کے مطابق اس جملہ پر ایمانِ اعلیٰ و زائد تو وہ ہوگا کہ جمیع اشیاء کے اعدام و ایجاد و جملہ تغیرات کو معاینہ کر لے، وھو محالٌ بالبداھۃ، واہ صاحب! ایمان کا تزائد خوب ثابت کیا جو مستحیل الحصول ہے مجموعۂ مؤمنین میں سے انبیاء ہوں یا ملائکہ کسی کو بھی اب تلک مُیسّر نہیں ہوا، اور نہ ہو!!

بالجملہ آیتِ مذکورہ مستدلّہ مجتہد صاحب میں اگر امرَین سابقَین میں سے کوئی ایک بھی ثبوت کو نہ پہنچا تو استدلال مفیدِ مدّعائے مجتہد صاحب نہیں ہوسکتا تھا، اور اب تو دونوں امر کا عدمِ ثبوت بلکہ ثبوتِ عدم ہے، پھر اس کو مفیدِ مدّعا سمجھنا ہمارے مجتہد صاحب کی ذکاوتِ بےبنیاد ہی کا کام ہے، آپ کا بطلانِ مدّعا مع شئی زائد اسی تقریر سے ثابت ہوگیا، اور کچھ ضرورت نہیں معلوم ہوتی، ورنہ کلام بعض مفسرین جو مدّعائے احقر پر دال ہے اس کو بھی نقل کر دیتا۔

استدلالِ دوم تین۳ باتوں پر مشتمل ہے

اس کے آگے مجتہد صاحب نے دلیلِ ثانی مدّعائے معلوم کے لئے بیان فرمائی ہے:

قولہ: وایضًا قال اللّٰہ تعالیٰ: اَلَّذِیۡنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدۡ جَمَعُوۡا لَكُمۡ فَاخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ اِيۡمَانًا، قال البیضاوی فی تفسیرہٖ: وھو دلیلٌ علیٰ اَنَّ الایمانَ یزید وینقص، ویَعضُدُہٗ قولُ ابنِ عمر رضی اللّٰہ عنہ قلنا یارسول اللّٰہ الایمانُ یزید وینقصُ؟ قال: نعم! یزید حتّٰی یُدۡخِلَ صاحبَہ الجنۃَ، و ینقُص حتّٰی یُدۡخِلَ صاحبَہ النارَ، وھذا ظاھرٌ اِن جُعِلَ الطاعۃ مِن جُملۃ الایمان، وکذا ان لم تُجۡعَلۡ، فان الیقینَ یزدادُ بِالاُلفِ وکثرۃِ التأملِ وتناصُرِ الحُجَجِ، انتہیٰ[1] (ص۵۲)

جواب کا آغاز

اقول وبہٖ نستعینُ! اس تقریر کے ضمن میں مدّعائے مجتہد صاحب پر تین۳ دلیلیں موجود ہیں، اوّل تو آیتِ معلومہ کہ جس میں لفظ فَزَادَهُمۡ اِيۡمَانًا بالتصریح موجود ہے، دلیلِ ثانی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ دلیلِ سوم قولِ بیضاوی۔ سو مجتہد صاحب نے تو فقط عبارتِ مذکورہ کو نقل فرمادیا، اور ثبوتِ مدّعا کے لئے کسی قسم

---

[1] قاضی بیضاوی نے آیت بالا کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ آیت ایمان میں کمی وزیادتی کی دلیل ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول اس کی تائید کرتا ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ ہاں اتنا بڑھتا ہے کہ اپنے صاحب کو جنت میں داخل کردیتا ہے، اور اتنا گھٹتا ہے کہ اس کو دوزخ میں داخل کردیتا ہے، مفسرؒ فرماتے ہیں کہ اعمال کو جزوِ ایمان قرار دیں تو یہ بات ظاہر ہے، اسی طرح جزء نہ قرار دیں تو بھی ظاہر ہے، کیونکہ انسیّت کی وجہ سے بہ کثرت غور وفکر کرنے کی وجہ سے اور دلائل کے باہم دیگر ملنے سے بھی یقین میں زیادتی ہوتی ہے (تفسیر بیضاوی سورۂ آل عمران ص۳۵ ج۲) ۱۲

کی تشریح نہیں کی، مگر مناسب یوں معلوم ہوتا ہے کہ امورِ ثلثہ مذکورہ کی نسبت جو کہ بظاہر مفید مدعائے مجتہد صاحب معلوم ہوتے ہیں، کچھ کچھ عرض کر دیا جائے، تاکہ کسی کو شبہ ہی باقی نہ رہے، اگرچہ اہلِ فہم تو ان شاء اللہ تعالیٰ تقاریرِ سابقہ کے ملاحظہ کے بعد اس تقریر کی وجہ سے ثبوتِ مدعائے احقر میں متأمل نہ ہوں گے۔

امرِ اول (آیتِ کریمہ) کا جواب اس لئے اول تو یہی عرض ہے کہ مجتہد صاحب نے جو آیتِ مذکورہ سے استدلال کیا ہے، ان کو لازم ہے کہ اِس امر کو ثابت فرمائیں کہ یہ زیادتی نفسِ ایمان میں ہے، کسی شئی زائد علی الایمان میں نہیں، اور بدون اس کے ظاہر ہے کہ نہ ان کو مفید نہ ہمارے مدعا کے مخالف، بشرطِ انصاف تو ہم کو فقط اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ جب تک احتمال جانبِ مخالف کو بالکلیہ دفع نہ کر دیجئے تب تلک ہمارے ذمہ جواب دہی ہی نہیں۔

مگر آپ کا عذر بڑا یہ ہوگا کہ معنیٔ حقیقیٔ ایمان ترک کر کے معنیٔ مجازی کیوں لئے جائیں؟ مگر میں کہتا ہوں جب کہ قرینہ بلکہ قرائن صارفہ موجود ہوں تو کیا دشواری ہے؟ ہم بالتصریح عقلاً و نقلاً ثابت کر آئے ہیں کہ نفسِ ایمان میں زیادتی حقیقۃً ہو ہی نہیں سکتی، چنانچہ احادیث مُشعِرہ زیادت کو علمائے محققین نے اسی امر پر محمول کیا ہے، کہ ان میں زیادتی امر زائد علی الایمان میں مراد ہے، عباراتِ گذشتہ ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے! قاضی عیاض ہی کا قول ہے جو شرح حدیثِ مذکورہ سابق میں مذکور ہے۔

والصحیحُ ان معناہ شیئٌ زائدٌ علی مجرد الایمانِ، لانّ مجرد الایمان الذی ھو التصدیقُ لایتجزّیٰ، وانما یکون ھذا التجزیِ لشیءٍ زائدٍ علیہ، من عملٍ صالحٍ، او ذکرٍ خفیٍ، او عملٍ من اعمالِ القلبِ، من شفقۃٍ علی مسکینٍ، او خوفٍ من اللہِ تعالیٰ، او نیۃٍ صادقۃٍ[1] الخ

تو اب اسی ارشادِ قاضی کے موافق ہم بھی آیتِ مذکورہ میں زیادتی شیٔ زائد علی حقیقۃ الایمان میں تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ مجرد ایمان میں تو یہ زیادتی ہو ہی نہیں سکتی، اور امرِ زائد کوئی فعل افعالِ قلوب میں سے مثل نیتِ صادقہ وغیرہ کے ہوگا۔

مجتہد صاحب! جیسا آیتِ سابقہ میں یہ امر ثابت نہ تھا کہ تفاوتِ معلوم نفسِ ایمان میں

---

[1] مسلم شریف ص۳۱ ج۲ مصری، یہ عبارت مع ترجمہ پہلے ص۳۱۶ پر گذر چکی ہے ۱۲

ہے، بعینہ یہاں بھی ثابت نہیں، بلکہ بعد تدبر صاف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں آیتوں میں تفاوت وزیادتی امر زائد میں ہے کما مرّ دیکھئے! امام رازیؒ اسی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

المسئلۃُ الثانیۃ: المرادُ بالزیادۃِ فی الایمان انّھم لمّا سَمِعُوا ھٰذا الکلامَ المخوّف لم یلتفتوا الیہ، بل حَدَثَ فی قلوبھم عزمٌ متأکّدٌ علی محاربۃِ الکفّارِ وعلیٰ طاعۃِ الرسولِ صَلی اللہ عَلیہ وَسَلّم فی کل مَا یَأمُرُ بہ وینھیٰ عنہ ثَقُلَ ذٰلک اوخَفَّ، لانہ قد کان فیھم مَن بہ جراحاتٌ عظیمۃٌ، وکانوا محتاجین الی المداواۃِ، وحَدَثَ فی قلوبھم وثوقٌ بان اللہ ینصرھم علی اعدائھم ویُؤیِّدُھم فی ھذہ المحاربۃ، فھٰذا ھو المرادُ من قولہ تعالیٰ فَزَادَھُمْ اِیْمَانًا[1]، انتھیٰ (تفسیر کبیر ص ج ۱)

دیکھئے! امام رازی بھی یہی فرماتے ہیں کہ آیتِ مذکورہ میں زیادتی ایمان سے مراد یہ ہے کہ صحابہ رضوانُ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے جب یہ سنا کہ جماعتِ کفار قتل وقتال کے لئے مجتمع ہے تو باوجود جراحاتِ شدیدہ کے ان کو کفّار پر جوش آیا، اور لڑائی کے لئے ارادۂ مصمّم کیا، اور تائید ونصرتِ خداوندی پر بھروسہ کرکے آمادۂ جنگ ہوگئے ——— انھوں نے بھی زیادت فی نفس الایمان مراد نہیں لی۔

اور یہ وہی امام رازی ہیں کہ مواضعِ متعددہ میں آپ نے ان کے قول سے احتجاج کیا ہے، بلکہ بعض جگہ تو جمیع مفسرین کے قول کو ترک کرکے قولِ امام رازی کو آپ نے قبول فرمایا، آیت وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ الخ میں جو دفعہ چہارم میں مذکور ہے بعینہ یہی قصہ گذر چکا ہے۔

اور بلکہ اسی کے آگے امام رازی نے صاف لکھ دیا ہے والذین لایقولون بھذا القولِ قالوا: الزیادۃُ انما وقعت فی مراتب الایمانِ وفی شعائرہٖ، فصَحَّ القولُ بوقوعِ الزیادۃ فی الایمان مجازًا، انتھیٰ (تفسیر کبیر ص ج ۱) یعنی جو لوگ حقیقتِ ایمانی میں طاعات کو داخل نہیں مانتے ان کے نزدیک اس آیت میں زیادتی سے مراد زیادتی فی مراتب وشعائرِ ایمان ہے ——— مگر مجتہد صاحب! یہ خوب یاد رکھنا کہ طاعات کو داخل ماننے والے سے مراد معتزلہ، اور خارج کہنے والوں سے مراد اہلِ سنّت ہیں، کما مرّ

---

[1] اس عبارت کا خلاصہ حضرت قدس سرّہٗ کے کلام میں موجود ہے اس لئے ترجمہ نہیں کیا گیا ہے ۱۲

وسیأتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بالجملہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس موقع میں اپنے ثبوتِ مدعا کے لئے دوؔ آیتیں کل پیش فرمائی تھیں، مگر افسوس ایک بھی مُثبِتِ مدعائے حضرتِ مجتہد نہ نکلی، مجتہد صاحب کا مدعا تو جب ثابت ہو کہ جب آیاتِ مذکورہ سے حصول زیادت فی نفسِ الایمان صراحۃً قطعی الثبوت ہوتا، سو آیتِ اُولیٰ میں تو نہ زیادتی متنازع فیہا کا پتہ ہے، اور نہ حقیقتِ ایمانی میں تفاوتِ مذکور کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کمامرّ

رہی آیتِ ثانیہ سو اس میں بھی زیادتی فی نفس الایمان علی سبیل القطعیّت موجود نہیں بلکہ احتمال جانبِ مخالف موجود ہے، اور کہہ سکتے ہیں کہ یہ زیادتی نفسِ ایمان میں نہیں بلکہ مراتبِ زائدہ علی حقیقۃ الایمان میں ہے، اور اسی احتمال کے مؤیّد قرینۂ عقلی و اقوالِ مفسرین موجود ہیں، کمامرّ

سو اہلِ فہم تو ان شاء اللہ مدعائے مجتہد صاحب کے فساد کا یقین کرلیں گے، اور یہ بات تو ہر ایک اعلیٰ و ادنیٰ بداہۃً سمجھ جائے گا کہ مجتہد صاحب نے اپنی قرارداد کے موافق اس بارے میں کوئی نص صریح قطعی الدلالۃ متفق علیہ پیش نہیں کی، سو ان کے الزام دینے کو یہ بھی کافی ہے، مجتہد صاحب! ہم پھر بھی عرض کرتے ہیں کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح متفق علیہ قطعی الدلالۃ لگا رکھی ہے تو نکالئے، نہ ملے تو حضرت سائل سے سوال کیجئے، شاید کوئی ایسی حدیث کسی وقت کے لئے انھوں نے رکھ چھوڑی ہو، اور پھر بھی کام نہ چلے تو خیر اتنا تو کیجئے کہ درمیان حنفیہ و شافعیہ و اہل حدیث تنازع حقیقی ہی ثابت فرمائیے، مگر سوچ سمجھ کر بلا تدبُّر نقلِ عبارات نہ کیجئے، اور اگر شامتِ اعمال سے یہ بھی نہ ہوسکے تو حرکاتِ گذشتہ پر نادم ہو کر ہمارے مشکور ہوجائیے اور اگر آپ یہ بھی نہ کریں تو ہم بھی فَاصْنَعْ مَاشِئْتَ کہہ کر چپ ہو رہیں گے

امرِ دوم (حدیث ابن عمرؓ) کا جواب

باقی رہی حدیث جو بحوالہ ابن عمرؓ کلام بیضاوی سے آپ نے نقل فرمائی ہے، سو جنابِ مَنْ! اول تو اس کو صحت سے کیا علاقہ؟ چہ جائے کہ متفق علیہ ہو، صاحبِ سفر السعادہ وغیرہ نے اس کے بارے میں دیکھئے کیا لکھا ہے[1]؟ مع ھٰذا اگر ثبوتِ صحت سے قطع نظر بھی کرلیں تو پھر بھی زیادت فی نفس الایمان

---

[1] سفر السعادۃ ص۵۰۵ میں ہے ازآں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دریں معنی چیزے صحیح نشدہ. یعنی ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث نہیں ہے ۱۲

اس سے علی سبیل القطعیّت نہیں نکل سکتی، ہمارے عرض کرنے کی کچھ حاجت نہیں شرحِ فقہ اکبر تو آپ کے پاس موجود ہے، اس میں ملاحظہ فرما لیجئے، اس حدیث کے جواب میں فرماتے ہیں:

فمعناہ: انہ یزید باعتبار اعمالِہ الحسنۃِ حتیٰ یُدْخِلَ صاحبَہ الجنۃَ دخولاً اَوّلیًا، وینقصُ بارتکاب اعمالِہ السیئۃِ حتیٰ یُدْخِلَ صاحبَہ النارَ اَوّلاً، ثُمَّ یُدْخِلُ الجنۃَ بایمانہ آخِرًا کما ھو مقتضی مذہبِ اھلِ السنۃِ والجماعۃِ، انتہی. (شرح فقہ اکبر ص۸۸)

(حدیث شریف کا مطلب یہ ہے کہ ایمان بڑھتا ہے آدمی کے اعمالِ صالحہ کی وجہ سے یہاں تک کہ وہ عمل کرنے والے کو اول بار ہی میں جنت میں داخل کر دیتا ہے، اور ایمان گھٹتا ہے برے کاموں کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے، یہاں تک کہ وہ برائیاں کرنے والے کو پہلے جہنم میں داخل کرتا ہے، پھر آخر میں ایمان کی برکت سے جنت میں داخل کرتا ہے، جیسا کہ اہل سنت وجماعت کے مذہب کا مقتضیٰ ہے)

الغرض حدیثِ مذکور نہ صحیح ہے، اور نہ ثبوتِ مدّعائے مجتہد الدہر کے لئے قطعی الدلالۃ پھر اس سے امید ثبوتِ مدّعا رکھنا محض خیالِ خام ہے، کمالِ حیرت ہے کہ جن شرائط کو سائل لاہوری و مجتہد امروہی ہمارے مقابلہ میں بڑے شدّ و مد سے شرح وبسط کے ساتھ بیان فرماتے تھے، اور شروع مصباح میں بعض احادیث کے ضمن میں اس کی تحقیق کی تھی، اب ان کو یک لخت پسِ پشت ڈال دیا، اور وہ حدیث کہ جس کی سند کا بھی اچھی طرح پتہ نہیں، صحت تو درکنار، معرضِ استدلال میں پیش فرمانے لگے، عجزِ مجتہد صاحب پر یہ شاہد بیّن ہے، سچ ہے الضرورات تُبیحُ المحظورات[1]

مجتہد صاحب نے جو اپنے ثبوتِ مدّعا کے لئے احادیث وآیات کے بیان کرنے کا ابھی وعدہ فرمایا تھا، سو کل دو آیتیں جن کا حال مفصلاً عرض کر چکا ہوں پیش کیں، اور احادیث کی جگہ فقط ایک حدیث مذکور کلام بیضاوی سے ضمن کلام شارح فقہ اکبر میں جو آگے آتی ہے نقل فرمائی، اور اخیر دفعہ تلک کوئی آیت وحدیث کا ذکر بھی نہیں کیا، جس سے صاف ظاہر ہے کہ بس مجتہد صاحب کا مبلغِ سعی یہی تھا، اور اگر اب بھی مجتہد صاحب اعترافِ عجز سے منکر ہوں تو ہماری یہی عرض ہے کہ اول تنازعِ حقیقی ثابت فرمائیے، اور پھر اپنے مدّعا کے ثبوت

---

[1] مجبوری ممنوع باتوں کو مُباح کر دیتی ہے ۱۲

کے لئے کوئی نص صحیح قطعی الدلالۃ جو متفق علیہ بھی ہو پیش کیجئے۔

امرِ سوم (قولِ بیضاوی) کا جواب

اب باقی رہا قولِ بیضاوی، سو اول تو ہم کو اس کے جواب کی ضرورت ہی نہیں، جس صورت میں کہ ہم اقوالِ علماء وغیرہ سے اپنا مدعا ثابت و متحقق کر چکے تو مخالفتِ قاضی سے ہم کو کیا اندیشہ ہے؟ مع ھٰذا اگر فہمِ سلیم ہو تو قولِ قاضی بھی ثبوتِ مدعائے مجتہد صاحب کے لئے حجتِ قطعی نہیں، بلکہ بشرطِ فہم قولِ قاضی سے استدلال مجتہد صاحب کا جو کہ فَزَادَهُمْ اِيْمَانًا سے کیا تھا، اس کا ایک اور جواب سوائے مذکورۂ سابق ہماری طرف سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں: فَاِنَّ الْيَقِيْنَ يَزْدَادُ بِالْاَلْفِ وَكَثْرَةِ التَّاَمُّلِ وَتَنَاصُرِ الْحُجَجِ اس سے صاف ظاہر ہے یہ زیادتی باعتبار تزایدِ اجزاء نہیں ہے جو کہ خواص کم میں سے ہے، بلکہ یہ زیادتی باعتبار کیف کے ہے، تو اب اگر ہم آیتِ مذکورہ میں اسی ایک امر کو تسلیم کرلیں کہ زیادتی ایمان میں ہوئی، امرِ زائد علی الایمان میں نہیں ہوئی، تو موافق قولِ قاضی کے اس کا اب یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ زیادت متنازع فیہ جو کہ خواص مقولۂ کم سے ہے، نہیں، بلکہ یہ زیادت بمعنی الاعم ہے، جس کا اطلاق کیفیات میں بھی ہوتا ہے، سو اس کا منکر ہی کون ہے؟ کما مرّ

علاوہ ازیں بیضاوی کے حاشیہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ کلام بیضاوی کی تفسیر ہماری عرض کے موافق کرتے ہیں، یا آپ کی تقریر کے موافق؟ حاشیہ اسمٰعیل قنوی میں اسی کلام کی شرح میں لکھا ہے:

قولہٗ: فان الیقینَ یزدادُ الخ ای المراد بالزیادۃ الزیادۃ کیفًا لا کمًّا انتہیٰ (حاشیہ قنوی ص۱۶۹ ج ۲)	(قولِ بیضاوی فان الیقینَ یزداد الخ سے مراد ایمان کا کیفیت کے اعتبار سے بڑھنا ہے، کمیت کے اعتبار سے بڑھنا مراد نہیں ہے)

اور اسی حاشیہ میں قولِ بیضاوی اِنْ جُعِلَ الطاعۃُ من جملۃ الایمانِ، وکذا ان لم تجعل کے ذیل میں لکھا ہے:

زیادۃُ الایمانِ ونقصانُہٗ بحسب الکم ظاھرٌ ان جُعِلَ الاعمالُ جزءً حقیقیًا کما ذھب الیہ المعتزلۃُ، واَمّا فی مذھب الشافعی فھی رکن فی کمالہ لا فی اصل	(ایمان کا کمیت کے اعتبار سے کم و بیش ہونا ظاہر ہے اگر اعمال کو ایمان کا جزوِ حقیقی مانا جائے جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے، لیکن امام شافعیؒ کے مسلک کے بموجب وہ رکن ہے کمال ایمان کا، اصل ایمان کا نہیں پس

الایمانِ، فقولہ ان جعل الطاعۃ الخ بیانُ مذہبِ البعضِ، لامذہب الشافعی، انتہیٰ (حوالہ سابق)

بیضاوی کا قول اِنْ جُعِلَ الطاعۃُ الخ معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کا بیان نہیں ہے)

دیکھئے! کلام اسمٰعیل قنوی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کلام بیضاوی سے زیادت بحسب الکیف مفہوم ہوتی ہے، زیادت بحسب الکم نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ اس سے ہم پر کچھ الزام نہیں ہوسکتا، اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اعمال کو داخل اصل ایمان کہنا معتزلہ کا مشرب ہے، ہاں ایمان کامل کا رکن کہنا البتہ مذہبِ شافعی ہے، تو اب بیضاوی کا یہ کلام اِنْ جُعِلَ الطاعۃُ من جملۃ الایمانِ، مذہبِ معتزلہ کا بیان ہے، مذہبِ شافعی وغیرہ اہلِ سنّت کا بیان نہیں، اور بعینہٖ اسی کے موافق کلام امام رازی کے معنی لینے ہوں گے، جیسا کہ ابھی عرض کر آیا ہوں۔

اس صورت میں خلاصہ کلام بیضاوی یہ ہوا کہ اگر اعمال کو داخل خفیقتِ ایمان مانا جائے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، تو ایمان میں ثبوتِ زیادت خود ظاہر ہے، اور اگر موافق مذہب اہل سنّت وجماعت کے اعمال کو ایمان سے خارج کہا جائے، تو پھر ایمانِ مومنین میں زیادت باعتبار اَلف وتأمل وغیرہ کے کہہ سکتے ہیں، جس کا خلاصہ وہی زیادت بحسب الکیف نکلتا ہے، کما مَرّ، بالجملہ قولِ بیضاوی بھی بشرطِ فہم ہمارے مدّعا کے ہرگز مخالف نہیں، آپ جو چاہئے سمجھئے۔

شرحِ فقہ اکبر کی عبارت سے استدلال کا جواب

اس کے بعد مجتہد صاحب نے پھر قول شارح فقہ اکبر کا نقل کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”ایمانِ امت وایمانِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکساں نہیں، بلکہ ایمانِ امت ایمانِ حضرت صدیق کے بھی مساوی نہیں چنانچہ حدیث میں بھی آیا ہے: لَوْ وُزِنَ ایمانُ ابی بکر الصدیق بایمانِ جمیع المؤمنین لَرَجَحَ ایمانُہٗ[1]“ انتہیٰ

سو مجتہد الدہر کو تو طولِ لاطائل سے شوق ہے، یہی مطلب امام محمد کے قول کے ذیل میں مذکور ہوچکا ہے، اور ہم بھی اس کا جواب مفصّل عرض کرچکے ہیں، اوراقِ گذشتہ میں ملاحظہ فرمالیجئے۔

آگے چل کر پھر ایک عبارت شرح فقہ اکبر سے نقل فرمائی ہے، وھوھذا: فان الکفرَ

---

[1] اگر حضرت ابوبکر کے ایمان کو عام مسلمانوں کے ایمان کے ساتھ تولا جائے تو ایمانِ ابوبکر کا پلّہ جھک جائے گا ۱۲

مع الایمان کالعمٰی مع البصر الی اخرہ۔

سو نیاز مند پہلے ہی اس عبارت کو نقل کرکے اس کی حقیقت عرض کرآیا ہے، مقامِ حیرت ہے کہ جو عبارات صاف مدّعائے حنفیہ پر دال ہیں، مجتہد الزمن بلانذرِ معانی ان کو ہمارے مقابلہ میں پیش کرکے اپنی قوتِ اجتہادیہ کی خوبی ظاہر کرتے ہیں، دیکھئے! اس عبارت میں یہ بھی الفاظ ہیں:

فان تفاوتَ نور کلمۃ التوحید فی قلوبِ اھلِھا لایُحصِیہٖ الاّ اللّٰہُ سبحانہ، فمِنَ النّاسِ مَنْ نورُھا فی قلبِہٖ کالشمسِ، ومنھم کالقمرِ، ومنھم کالکوکبِ الدُّرِّیِّ، ومنھم کالمشعلِ العظیمِ، واٰخر کالسِّرَاجِ الضعیف الخ (شرح الفقہ الاکبر صـ۸۸)

(کلمۂ توحید کے نور کا فرق اتنا ہے کہ اس کو اللہ ہی جانیں، کچھ تو وہ ہیں جن کے قلب میں کلمۂ توحید کی روشنی آفتاب کی طرح ہے، کسی کے دل میں چاند کی طرح، کسی کے دل میں چمک دار تارے جیسی، کسی کے دل میں بڑی مشعل کے مانند، کسی کے دل میں کمزور چراغ جیسی)

جس سے صاف ظاہر ہے کہ شارح موصوف کو اختلاف بحسب الشدت والضعف بیان کرنا مقصود ہے، وھو مسلّم عند الجمیع کما مَرَّ مِرارًا، ان دلائل کے پیش کرنے سے بداہۃً معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب و حضرتِ سائل بمقتضائے ظاہر پرستی لَایَزِیْدُ وَلَایَنْقُصُ کے معنی مساوات بجمیع الوجوہ سمجھ بیٹھے ہیں، حالانکہ خود ادلّہ میں اس کا دفعیہ اسی لئے کردیا گیا تھا، سچ ہے ؎

فہمِ سخن چوں نکند مستمع　　قوتِ طبع از متکلم مجو[1]

اور مجتہد صاحب نے اسی موقع میں شرم و حیا کو بغل میں مار کر یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ آیات واحادیث بے شمار ہیں جو زیادت و نقصانِ ایمان پر بالتفصیل دلالت کرتی ہیں، سو خیر! جس وقت مجتہد صاحب ان کو پیش کریں گے ان شاء اللہ اہلِ فہم کو معلوم ہوجائے گا کہ دعوئے مجتہد صاحب صادق ہے یا کاذب؟ مگر خدا کے لئے مجتہد صاحب پہلے منشأ نزاع کو سمجھ لیں، اور مدّعائے حنفیہ و معنیٔ زیادت و نقصان کو ضبط کرلیں، پھر کچھ فرماویں تو مضائقہ نہیں، ورنہ ایسے ہی استدلالاتِ غریبہ فرمائیں گے جیسے اب فرما رہے ہیں۔

حضرت مجددِ الف ثانیؒ کی فیصلہ کن عبارت

بالجملہ عبارتِ شرح فقہ اکبر کو جو مجتہد صاحب

---

[1] سامع اگر بات سمجھنے کی کوشش نہ کرے؛ تو متکلم سے طبیعت کی جولانی کا خواہش مند نہ ہو۔ (گلستاں صـ۵) ۱۲

نے نقل فرمائی ہے، اس کا جواب مفصلاً عرض کر چکا ہوں، اس لئے اس عبارت کو بتمامہا نقل کرنے کی ضرورت نہیں، ہاں یوں دل چاہتا ہے کہ اس باب میں ایک عبارت جو حضرت شیخ مجددِ الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بعض مکتوبات میں بیان فرمائی ہے نقل کروں، ہر چند ہم اپنے مدعا کو عقل و نقل سب طرح سے بعنایتِ الٰہی محقق کر چکے ہیں، اور اب حاجت کسی امر کے بیان کرنے کی نہیں رہی، مگر ایسے بزرگواروں کا کلام سب جانتے ہیں کہ موجب اطمینان وسرمایہ خیرات وبرکات ہوتا ہے، اس لئے مزید اطمینان وبرکت کے لئے بجنسہ نقل کرتا ہوں وهو هذا:

در زیادتی ونقصانِ ایمان، علماء را اختلاف است، امام اعظم کوفی رضی اللہ عنہ می فرماید اَلْاِیمانُ لایزیدُ ولاینقصُ، وامام شافعی رحمہ اللہ سبحانہ می فرماید کہ یَزِیدُ وَیَنْقُصُ، وشک نیست کہ ایمان عبارت از تصدیق ویقینِ قلبی است کہ زیادتی ونقصان را درانجا گنجائش نیست، وآنچہ قبولِ زیادتی ونقصان کند داخل دائرۂ ظن است، نہ یقین، غایت ما فی الباب اتیان اعمالِ صالحہ انجلاء آں یقین می فرماید، واعمالِ غیر صالحہ آں یقین را مکدر می سازد، پس زیادتی ونقصان باعتبار اعمال در انجلاءِ آں یقین ثابت شد، نہ در نفسِ آں یقین، جمعے یقین را کہ منجلی وروشن یافتند زیادہ گفتند از اں یقینے کہ آں انجلا وروشنی ندارد، گویا بعضے غیر منجلی یقین را یقین ندانستند، ہماں بعض منجلی را یقین دانستہ ناقص گفتند، ودیگر کہ حدتِ نظر داشتند، دیدند کہ ایں زیادتی ونقصان راجع بصفاتِ یقین است نہ بنفسِ یقین، لاجرم یقین را غیر زائد وناقص گفتند، مثل آں کہ دو آئینہ برابر کہ در انجلا ونورانیت تفاوت دارند شخصے بیند آئینہ را کہ انجلا زیادہ دارد ونمائندگی در وبیشتر ست گوید کہ ایں آئینہ زیادت است ازیں آئینہ دیگر کہ آں انجلا ونمائندگی ندارد، وشخصے دیگر گوید کہ ہر دو آئینہ برابراند زیادت ونقصان ندارند تفاوت در انجلا ونمائندگی است کہ از صفات آں دو آئینہ است، پس نظر شخصے ثانی صائب است وبحقیقتِ شئی نافذ، ونظرِ شخصِ اول مقصور بر ظاہر است، واز صفت بذات نرفت، وَيَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ۔

ازیں تحقیق کہ ایں فقیر باظہار آں موفق شدہ است اعتراضاتِ مخالفاں کہ بر عدم زیادتی ونقصانِ ایمان نمودہ اند زائل گشت، وایمان عامۂ مومناں در جمیع وجوہ مثل ایمان

انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات نشد، زیراکہ ایمانِ انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات کہ تمام منجلی ونورانی است ثمرات ونتائج باضعاف زیادہ دارد، ازایمان عامۂ مؤمناں کہ ظلمات وکدورات دارد، علیٰ تفاوت درجاتہم، وہم چنیں ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ دروزن زیادہ ازایمان ایں امت است، باعتبار انجلاء ونورانیت باید داشت، وزیادتی را راجع بصفاتِ کاملہ باید ساخت، نمی بینی کہ انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات باعامہ درنفس انسانیت برابراند، ودرحقیقت وذات ہمہ متحد، تفاضل باعتبار صفاتِ کاملہ آمدہ است، وآنکہ صفاتِ کاملہ ندارد گویا ازاں نوع خارج است وازخواص وفضائل آں نوع محروم، باوجود ایں تفاوت درنفس انسانیت زیادتی ونقصان رہ نمی یابد ونمی تواں گفت کہ انسانیت قابل زیادتی ونقصان است، واللہ سبحانہ الملہم للصواب (ص۴۲۴ دفتر اول مکتوب ۲۶۶)

(ترجمہ: ایمان میں کمی بیشی کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بڑھتا گھٹتا ہے، اور شک نہیں ہے کہ ایمان تصدیق اور دل کے یقین کا نام ہے، کہ زیادتی کمی کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہے، اور جو چیز زیادتی کمی کو قبول کرتی ہے وہ گمان کے دائرہ میں داخل ہے، یقین کے دائرہ میں داخل نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نیک کام کرنا یقین کو روشن کرتا ہے، اور بُرے کام کرنا یقین کو گدلا کرتا ہے، پس اعمال کی وجہ سے زیادتی کمی یقین کو روشن کرنے میں ثابت ہوئی، نفس یقین میں ثابت نہ ہوئی، کچھ لوگوں نے اُس یقین کو جس کو صاف اور روشن پایا زیادہ کہہ دیا اُس یقین سے جس میں وہ صفائی اور روشنی نہیں تھی، گویا بعض لوگ غیر روشن یقین کو یقین ہی نہیں سمجھتے ہیں، انہی بعض نے روشن یقین کو یقین سمجھنے کی وجہ سے (غیر روشن یقین کو) ناقص کہہ دیا ——— اور دوسرے بعض نے جن کی نظر تیز تھی دیکھا کہ کمی بیشی کا تعلق یقین کی صفات سے ہے، نفس یقین سے ان کا تعلق نہیں ہے، چنانچہ ان حضرات نے یقین کو نہ گھٹنے بڑھنے والا کہا، مثلاً ایک جیسے دو آئینوں کو جو صفائی اور نورانیت میں متفاوت ہوں کوئی شخص دیکھے اور اس آئینہ کو جس میں صفائی زیادہ ہو اور شکل دکھانے کی صلاحیت زیادہ ہو کہے کہ یہ آئینہ زائد ہے اس دوسرے آئینہ سے جس میں یہ صفائی اور شکل دکھانے کی صلاحیت نہیں ہے، اور دوسرا شخص کہے کہ دونوں آئینے یکساں ہیں، ان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہے، تفاوت صفائی اور شکل نمائی میں ہے، جو ان دونوں آئینوں کی صفات ہیں، تو دوسرے شخص کی رائے صحیح ہوگی، وہ حقیقتِ حال کو اچھی طرح سمجھنے والا ہے اور پہلے شخص کی نظر صرف ظاہر پر رُکی ہوئی ہے، وہ صفت سے گذر کر ذات تک نہیں پہنچا، اور

اللہ تعالیٰ بلند فرماتے ہیں ان لوگوں کے درجات جو ایمان لائے اور ان لوگوں کے جو علم دیئے گئے۔

اس تحقیق سے جس کے اظہار کی اس عاجز کو توفیق ملی ہے، مخالفین کے وہ اعتراضات جو انھوں نے ایمان میں کمی بیشی نہ ہونے پر کئے ہیں ختم ہوگئے، اور عام مسلمانوں کا ایمان ہر اعتبار سے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے ایمان کے برابر نہ ہوا کیونکہ انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا ایمان جو کہ غایت درجہ صاف اور روشن ہے کئی گن زائد ثمرات ونتائج رکھتا ہے عام مسلمانوں کے ایمان سے، کہ ان کے درجوں کے تفاوت کے لحاظ سے ان کے ایمان میں تاریکی اور گدلا پن ہے، اسی طرح حضرت صدیق اکبرؓ کا ایمان جو وزن میں اس امت کے ایمان سے زیادہ ہے اس کو صفائی اور نورانیت کے اعتبار سے سمجھنا چاہئے، اور زیادتی کا تعلق صفاتِ کاملہ سے جوڑنا چاہئے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام عام انسانوں کے ساتھ انسان ہونے میں شریک ہیں، اور ذات وحقیقت میں متحد ہیں، کمی بیشی صفاتِ کاملہ کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے، اور جس انسان میں صفاتِ کاملہ نہیں ہیں گویا وہ اس نوع سے خارج ہے، اور اس نوع کی خصوصیات اور فضائل سے محروم ہے، اس تفاوت کے باوجود نفس انسانیت میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسانیت کمی بیشی کو قبول کرتی ہے، اور اللہ پاک ہی درست بات کا الہام فرمانے والے ہیں)

مجتہد صاحب! بتدبّر تام اس کلام پر از ہدایت وحقیقت کو ملاحظہ فرمائیے، اگرچہ حضرت شیخ رحمہ اللہ سبحانہ اوپر کی بات فرماتے ہیں، مگر بشرطِ فہم موافق مدعائے احقر پاؤ گے، اور عرض بالا کو قبول کرلوگے، اور یہ نہ ہوگا تو اس امر سے توکہ ایک اختلافِ لفظی پر اس قدر آپ حضرات نے شور وشغب مچا رکھا ہے، ان شاء اللہ ضرور تائب ہوجاؤ گے۔

بالجملہ اقوالِ محدثین محققینِ شافعیہ وحنفیہ وغیرہ سے یہ امر خوب ثابت ہوگیا کہ ایمان محض تصدیقِ قلبی کا نام ہے، اور حقیقتِ ایمانی قابلِ زیادت ونقصان ہرگز نہیں، ہاں شدت وضعف کا کوئی منکر نہیں، علیٰ ھذا القیاس ثمرات ایمانی یعنی اعمالِ صالحہ کی زیادت ونقصان بھی مجمع علیہ ہے۔

وُہی مرغ کی ایک ٹانگ!

اب ہمارے مجتہد صاحب کا یہ فرمانا:

قولہ: غرضیکہ محققین علمائے حنفیہ کے نزدیک زیادت ونقصان ایمان میں بالضرورۃ واقع ہے، اور دلائلِ ماسبق سے بخوبی واضح ہوا کہ مسئلہ مساواتِ ایمان انبیاء واولیاء اور عوام مؤمنین اور عامۂ مقلدین کا محض خلافِ کتاب وسنت ہے۔" (ص ۵۳)

اور تو کیا کہوں جھوٹی بات کہہ کر خجالت اتارنا ہے، حضرت! فرمائیے تو سہی علمائے حنفیہ میں کون قائل ہے کہ نفسِ ایمان میں زیادت و نقصان بمعنی متنازع فیہ موجود ہے؟ آپ نے لے دے کر ایک قاضی عضُد کا کلام نقل فرمایا تھا، سو اس کا جواب اوراقِ گذشتہ میں ملاحظہ فرمائیے، باقی اور جو عبارتیں شرحِ فقہ اکبر سے آپ نے نقل کی ہیں، ان میں تو آپ نے موافق مثلِ مشہور کے دو اور دو چار روٹیاں ہوتی ہیں، ہر ایک تفاوت سے تفاوت بحسب الزیادت والنقصان سمجھ کر استدلال پیش کر دیا ہے، چنانچہ ہر ایک استدلال کی حقیقت بالتفصیل عرض کر آیا ہوں، خدا کے لئے ایسی بے ہودہ گوئی پر کمر نہ باندھئے کہ جو چاہا بے وجہ فرما دیا، آپ ہی فرمائیے کہ مساواتِ ایمانی سے اگر مساوات من کل الوجوہ مراد ہے، تو بے شک اس کو چاہے خلافِ کتاب فرمائیے خواہ خلافِ سنّت، مگر اس کا قائل ہی کون ہے؟ علمائے حنفیہ میں سے کسی ایک دو ہی کا یہ مذہب ثبوت کو پہنچائیے، ________ اور اگر مساوات سے مراد فقط مساوات بحسبِ ذاتِ تصدیق ہے، اور اعمالِ صالحہ بلکہ انجلا و اشراقِ ایمان کا بھی اس میں لحاظ نہیں، تو پھر آپ ہی فرمائیے کہ اس کے بطلان پر کون سی آیت یا حدیثِ صحیح دال ہے؟ آپ کو فقط الفاظ بولنے سے مطلب ہے، مطلب فہمی سے تو شاید قسم ہی کھا رکھی ہے۔

حنفیہ پر مُرجیہ ہونے کا الزام
اور
شیخ جیلانی رحمہ اللہ کے قول کے جوابات

اب اور غضب دیکھئے! فرماتے ہیں:

قولہ: اور جو حنفی اس مساوات کے قائل ہیں، اغلب کہ ایسے ہی حنفیوں کے حق میں حضرت شیخ عبد القادر علیہ الرحمہ نے غُنیۃ الطالبین میں فرقۂ مُرجیہ میں ہونا لکھا ہے، اور مترجم عبد الحکیم جو لکھتے ہیں کہ یہ کسی کا الحاق ہے، یہ غلط ہے، اس لئے کہ شیخ نے سبب ان کے مرجیہ ہونے کا یہی لکھا ہے کہ یہ مانند فرقۂ مرجیہ کے ایمان انبیا علیہم السلام اور عوام کا برابر جانتے ہیں، اور زیادتی و کمی کے قائل نہیں، اور ایمان کہتے ہیں تصدیقِ قلب

اور اقرار زبانی کو بدون اعمال کے، انتہی (ص۵۳)

اقول: مجتہد بدفہم و بدزبان کی اس بے ہودہ گوئی کا جواب کافی یہی ہے کہ اس صفحہ کے شروع میں آپ اعمال کو داخل حقیقتِ ایمانی فرما چکے ہو، کما مرّ، اور یہ مذہب بعینہٖ معتزلہ و خوارج کا ہے، تو اپنے ہی فتوے کے موافق فرمائیے آپ کون ہوتے؟ اس لئے آپ کو لازم ہے کہ پہلے دائرۂ خروج اور اعتزال سے آپ کو خارج و یکسو فرمالیجئے، اس کے بعد ان شاء اللہ ہم بھی آپ کی اس تہمتِ ارجاء کو آپ کے منہ پر مار کر آپ کی خوش فہمی و انصاف پرستی ظاہر کردیں گے، دیکھئے! آپ برابر ایسے امور فرماتے چلے آرہے ہیں کہ جو مذہب خوارج و معتزلہ پر چسپاں ہوتے ہیں، مگر ہم نے فقط آپ کے کلام کی تغلیط تو کی، آپ کی طرح یہ نہیں کہا کہ مجتہد الدھر اور ان کے امثال نے مشرب اعتزال وغیرہ کو قبول کرلیا، اور آپ بے وجہ ایک امر بے اصل و خیالی کی وجہ سے جو منہ میں آیا کہنے لگے ؎

مردِ جاہل در سخن باشد دلیر
زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر[1]

میں حیران ہوں کہ آپ جو اس قول کے شرح میں کہتے ہیں ——— "اور جو حنفی اس مساوات کے قائل ہیں" ——— اس مساوات سے کون سی مساوات مراد ہے؟ مکرر عرض کر آیا ہوں کہ اگر مساوات من کل الوجوہ آپ سمجھ رہے ہیں، تو یہ تو محض آپ کا افتراء و تعصّبِ جبلی ہے، اگر آپ سچے ہیں اور کچھ غیرت بھی ہے، تو علمائے حنفیہ میں فرمائیے کس نے اس کا دعویٰ کیا ہے؟ اور یہ کس کا مذہب ہے؟ اور اگر فقط لَا یَزِیْدُ وَلَا یَنْقُصُ سے یہ معنی ذہن عالی میں آئے ہیں، اور اس خیال کی وجہ سے حنفیہ پر یہ تبرّا گوئی ہے، تو شرم والوں کے لئے تو ڈوب مرنے کی بات ہے، بالخصوص جبکہ ادلّہ میں ہم نے اس امر پر متنبہ بھی کردیا ہو، اور بعض حنفیہ کے اوپر اکتفاء نہ کیجئے، خود حضرتِ امام پر تہمت رکھئے، جو کچھ آپ کا کام بھی نکلے اور نام بھی ہو، اور درحقیقت آپ نے یہ اتہام حضرتِ امام ہی پر لگایا ہے، کیونکہ آپ نے جو وجہ مرجئہ ہونے کی نقل فرمائی ہے وہ ایمان کا زائد و ناقص نہ کہنا ہے، اور یہی بعینہٖ قولِ امام ہے، علمائے حنفیہ میں سے تو اس بارے میں سب نے امام ہی کے موافق کہا ہے، سو آپ جو حنفیہ کو کہتے ہیں درحقیقت حضرتِ امام کو کہتے ہیں، اور یہ تہمت کچھ نئی نہیں، پہلے بھی

---

[1] جاہل آدمی بات کہنے میں جری ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ وہ نشیب و فراز سے واقف نہیں ہوتا ۱۲

بعض مخالفین و معاندین نے حضرتِ امام کو داخل فرقۂ مرجئہ کہہ دیا ہے، مگر سب جانتے ہیں کہ متعصبین و جہال معاندین کا قول وہی قابلِ قبول سمجھتا ہے کہ جس میں خود یہ مرض ہو، ورنہ چاہیئے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ و حضرت عمر فاروق رضؓ کو بھی اس وجہ سے کہ بہت سے گمراہوں نے ان کو دشمنِ اولادِ رسول و عترت کہا ہے، نعوذ باللہ داخل جماعت اعداءِ عترتِ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کہا جائے ۔

اکابر کے معتقدین بھی زیادہ ہوتے ہیں اور معاندین بھی

مجتہد صاحب! اکابر کے جس قدر معتقدین زیادہ ہوتے ہیں، اسی قدر ان کے معاندین بھی بہ نسبت اوروں کے زیادہ ہوتے ہیں، کیونکہ جیسا اخیار کی موافقت علامتِ قبولیت ہوتی ہے، ایسا ہی اشرار کی معاندت مُظہرِ افضلیت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ حضراتِ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین میں جس قدر حضراتِ شیخین پر، اور ائمۂ مجتہدین رحمہم اللہ تعالیٰ میں جس قدر امام ابوحنیفہ پر طعن و تبرا گوئی ہوئی، اس قدر اور حضرات پر نہ ہوئی، مصرعہ ای روشنیٔ طبع تو برمن بلا شدی کا پورا مصداق حضرتِ امام ہیں، اکثر اعتراضات امام صاحب پر لوگوں کی کم فہمی کی وجہ سے ہوئے ہیں، مطلب امام تلک ان کے اذہان کی رسائی نہ ہوئی، اپنی سمجھ کے موافق ان کو غلط سمجھ کر تردید کرنے کو آمادہ ہوگئے، اور سب بلند خیالوں اور عالی دماغوں کو ہر زمانہ میں یہی بلا پیش آئی ہے، میری عرض میں کچھ تامل ہو تو حضرت شیخ اکبر و حضرت مجدد و شاہ ولی اللہ صاحب و مولانا محمد اسماعیل شہید رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم کے احوال بطور نمونہ ملاحظہ فرما لیجئے ۔

شیخ جیلانی کا بعض حنفیہ کو مرجئہ کہنے کا پہلا جواب

باقی رہا حضرت شیخ عبدالقادر قدس اللہ سرہ کا بعض حنفیہ کو فرقۂ مرجئہ میں شمار کرنا، سو اولیٰ و اَسلم تو اس کا جواب وہی ہے جو مترجم نے لکھا ہے، یعنی یہ کلام الحاقی معاندین ہے، اور یہ کوئی نئی بات نہیں، مخالفین سے جب کچھ اور نہ ہو سکا تو انھوں نے رخنہ اندازی کے لئے کلام اکابر میں بہت جگہ الحاق کر دیا ہے، بلکہ کلام اللہ و حدیث میں بعض آیات و جملے فرقۂ ضالہ نے الحاق کئے ہیں، چنانچہ سب پر ظاہر ہے۔

اور آپ کا یہ فرمانا کہ "یہ کلام الحاقی نہیں، کیونکہ حضرت شیخ نے سبب ان کے مرجئہ ہونے کا بھی لکھا ہے کہ یہ ایمان کو مثل مرجئہ کے غیر زائد و ناقص کہتے ہیں" سخت حماقت ہے ہم کہتے ہیں

کہ یہ وجہ بھی الحاقی ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ یہ وجہ ثبوتِ ارجاء کے لئے حجتِ کامل ہے، تو یہ دوسری نادانی ہے، ہم برابر کہتے چلے آرہے ہیں کہ حنفیہ میں سے کوئی بھی مساداتِ ایمانِ مؤمنین بجملہ وجوہ تسلیم نہیں کرتا، اس دلیل کی غلطی تو اور مؤیدِ الحاق ہے، اور اگر آپ کے کہنے کے موافق فقط تصدیقِ قلبی اور اقرارِ لسانی کو ایمان کہنے سے، اور اعمال کو خارج از ایمان تسلیم کرنے سے داخلِ مرجئہ ہونا لازم آتا ہے، تو یوں کہو کہ جمیع اکابر و علمائے اہلِ سنّت آپ کے زعم کے موافق مرجئہ ہی تھے، اوراقِ سابقہ دیکھئے! جمہورِ علماء کا یہی مذہب ہے کہ حقیقت ایمان فقط تصدیقِ قلبی ہے، اور اعمالِ صالحہ ثمراتِ ایمانی ہیں، تو بس اب تو آپ یا اور جو کوئی آپ کا ہم مشرب ہوگا وہی مصداق اہلِ سنّت رہ گئے، اور جمیع علمائے محققین و جمہورِ اہلِ اسلام مرجئہ ٹھیرے، سو اب تو کس کی قسمت جو فرقۂ مرجئہ میں شمار ہو! موافق شعر منسوب بامام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ؎

اِنْ کَانَ حُبَّ الْعَلِیِّ رَفْضٌ فَاِنِّیْ اَرْفَضُ الْعِبَادِ[1]

ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر یہ جملہ اکابرِ دین ــــــ مثل حضرت امام غزالیؒ، وشاہ ولی اللہ صاحبؒ، وشاہ عبدالعزیز صاحبؒ، وقاضی عیاضؒ، وشیخ ابوعمروؒ، وامام نوویؒ، وجملہ محققینِ شافعیہ وحنفیہ وغیرہ علمائے دین ــــــ آپ کے زعم کے موافق مرجئہ تھے تو خدا سب مسلمانوں کو یہ نعمت عطا فرمادے! یقیناً وہ ارجاء کہ جس پر یہ جملہ اکابرِ دین ہوں گے، مجتہدانِ زمانۂ حال کے تسنّن سے بدرجہا اعلیٰ واشرف ہوگا! ؎

زسم آں قوم کہ بر دُردکشاں میخندند در سرِ کار، خرابات کنند ایماں را[2]

ــــ افسوس! اب مجتہد صاحب کی بے باکی وہرزہ سرائی ایسی بڑھی کہ اَلْعَظَمَۃُ لِلّٰہِ! مجتہد صاحب! خیرخواہانہ عرض کرتا ہوں کہ اکابر کی نسبت سوءِ ادبی سے پیش آنا بہت سخت امر ہے، یہ شعر عارف کا آپ نے بھی سنا ہوگا ؎

ہیچ قومے را خدا رسوا نہ کرد تا دلِ صاحبدلے نامد بدرد[3]

---

[1] اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے محبت رکھنے کا نام رفض ہے؛ تو یقیناً میں لوگوں میں سب سے بڑا رافضی ہوں۔

[2] میں ڈرتا ہوں کہ جو لوگ تلچھٹ پینے والوں (عشاق) پر ہنستے ہیں؛ کام کے خیال میں (یعنی دل لگی کرتے کرتے) ایمان کو برباد نہ کر بیٹھیں (دیوانِ حافظ ص ۳۵ سب رنگ) ۱۲

[3] کسی بھی قوم کو اللہ تعالیٰ اس وقت تک رسوا نہیں کرتے؛ جب تک کسی بزرگ کے دل کو ٹھیس نہ پہنچائے ۱۲

اگر اب بھی کچھ تردّد ہو تو بنظرِ عبرت حال فخر المجتہدین حضرت ابوسعید لاہوری کو ملاحظہ فرمالیجئے کہ کس حالتِ ردیّہ میں مبتلا ہیں، بظاہر اسی قسم کی حرکات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، فَاعْتَبِرُوْا یٰاُولِی الْاَبْصَارِ! وَالْغَیْبُ عِنْدَ اللہِ!

دیکھئے! آپ نے بظاہر بعض حنفیہ کے مرجئہ ہونے کا دعویٰ کیا تھا، مگر دلیل ایسی بیان فرمائی کہ خود حضرتِ امام اس کے مطابق آپ کی اس تہمت میں مُلوّث ہوتے ہیں، بلکہ جمیع اکابر بشرطِ فہم اس بلا میں مبتلا ہوئے جاتے ہیں، پھر اس امر سے زیادہ اور کیا سخت امر ہوگا؟ اور ہم تو آپ کے اس امر کے شکر گذار ہی ہیں کہ آپ نے جو کہا سو کہا، مگر الحمد للہ! ہم کو شاملِ حالِ اکابرِ دین ہی رکھا۔

دوسرا جواب

اور اگر یہ جواب خواہ مخواہ آپ کو غلط ہی معلوم ہو، بلکہ کلام مذکور کو مقولۂ حضرت شیخ ہی کہا جائے، تو پھر بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرتِ شیخ کو نقلِ مذہب میں غایت مافی الباب غلطی ہوئی، اور اس سے اکابر بھی مُنَزَّہ نہیں، دیکھئے! اکثر فقہائے معتمدین نے بعض مسائل حضرت امام مالک رحمہ اللہ سبحانہ وغیرہ کی طرف منسوب کردیئے ہیں، حالانکہ کتب مذہبِ مالکی سے اس کا خلاف معلوم ہوتا ہے، اب آپ ہی فرمایئے کہ فقہائے ناقلین مذہب کا اس بارے میں اعتبار ہوگا، یا خود کتبِ مذہبِ مالکی کو ٹھیک سمجھا جائے گا؟ بلکہ خود کتبِ حنفیہ میں دیکھ لیجئے کہ نقلِ مذہب حضرتِ امام وصاحبین میں مواضع متعددہ میں اختلاف ہوگیا ہے، اور بعض مواضع میں بعض ناقلین کی غلطی محقّق ہوگئی ہے۔

نظر بریں ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ حضرت شیخ سے نقلِ مذہبِ حنفیہ میں کسی وجہ سے غلطی ہوگئی، مثلاً ہوسکتا ہے کہ حضرت شیخ نے مسئلۂ معلومہ کو کتبِ حنفیہ میں مفصلاً نہ دیکھا ہو، بلکہ معترضین کے اقوال دیکھ کر یا سن کر مطابق دیکھنے اور سننے کے درجِ کتاب کردیا، اور اس کے سوا اور صورتیں بھی ممکن ہیں ______ سو اب ناظرینِ باانصاف کو لازم ہے کہ کتبِ حنفیہ میں مسئلۂ مذکورہ کو بالتحقیق ملاحظہ فرمائیں، اس میں اگر یہ ثابت ہوجائے کہ عند الحنفیہ ایمان جملہ مؤمنین بجمیع الوجوہ مساوی ہے، تو البتہ پھر حنفیہ پر اعتراض کرنا بجا ہوگا، ورنہ کلام شیخ کو ملحق یا خطائی النقل پر ضرور محمول کرنا پڑے گا۔

اور ہمارے مجتہد صاحب نے جو عبارتِ غُنْیَہ کو بے تحقیق نقل کردیا ہے، ان کے ثبوتِ کذب کے لئے تو حدیث نبوی ﷺ کَفٰی بِالْمَرْءِ کَذِبًا اَنْ یُّحَدِّثَ بِکُلِّ مَا سَمِعَ (انسان

کے جھوٹا ہونے کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ جو کچھ سنے بیان کرنے لگے) وغیرہ دلیل کافی ہے[1]۔

اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں

اب اس کے بعد مجتہدِ زمن اس دعوٰے باطل کی تائید میں فرماتے ہیں:

قولہ: بلکہ توضیح میں تو یہ لکھا ہے کہ بعض حنفیوں کے نزدیک ایمان فقط نام ہے تصدیق کا، اور اقرار زبانی واسطے محفوظ رہنے کے ہے دنیا میں ہتک اور لوٹ سے، انتہی، پس قائلین اس مساوات کے بالضرور فرقۂ مرجئہ میں داخل ہیں، انتہی (ص۵۳)

اقول بحولہ تعالیٰ! جواب تو اس بے ہودہ گوئی کا اہلِ فہم کو قولِ سابق سے بخوبی ظاہر ہو جائے گا، یہ کوئی نئی بات نہیں، ہاں یہ امر قابلِ اظہار ہے کہ جن لوگوں نے اقرار کو ایمان میں داخل مانا ہے، اور جن لوگوں نے خارج از ایمان اور شرطِ اجراءِ احکام کہا ہے، گو ان میں بظاہر تعارض معلوم ہو، مگر حقیقت میں مطلب اصلی ایک ہے، اختلاف محض لفظی ہے، اقرارِ زبانی کو داخلِ ایمان کہنے والوں کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقرار، حقیقتِ ایمان کا مثل تصدیق کے، جزءِ حقیقی ہے، اس کا اہل سنت میں سے کوئی بھی قائل نہیں، ورنہ چاہئے کہ بدون اقرارِ لسانی حصولِ ایمان ممکن ہی نہ ہو، حالانکہ اَخرس[2] وغیرہ کے باب میں فقط تصدیق کی وجہ سے سب نے مؤمن ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ ثبوتِ ایمان عند الناس بدون اقرار کے نہیں ہوتا، گو حصول فی نفسہ میں اس کی ضرورت نہ ہو، مثلاً کوئی اگر یہ کہے کہ ثبوتِ مدعا بدون شہادت نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب ہے کہ ثبوت عند الناس اس پر موقوف ہے، یہ مطلب نہیں کہ ثبوت نفس الامری بلا شہادت نہیں ہوتا، اور جمہور اہلِ سنت اور علمائے محققین کا یہی مذہب ہے کہ رکنِ اصل ایمان کا فقط تصدیقِ قلبی ہے، کما مرّ مرارًا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ امرِ آخر خواہ اقرار ہو خواہ اعمال، حقیقتِ ایمان کا رکن نہیں، پھر اگر ایسے لوگوں پر حکمِ ارجاء لگائیں گے، تو مثلِ قولِ سابق کے سب علمائے محققین کا داخل فرقۂ مرجئہ ہونا لازم آئے گا، بشرطِ فہم عباراتِ سابقہ سے یہ امر بخوبی واضح ہے، اور اگر خواہ مخواہ اب بھی آپ بدون تصریح اس کو نہ مانیں تو بسم اللہ! یہ بھی سہی، دیکھئے! حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب

---

[1] مزید تفصیل کے لئے دیکھئے مولانا ابوالحسنات لکھنوی رحمہ اللہ کی کتاب الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل ص۳۷۴ تا ص۳۸۸ مع تعلیقات شیخ عبدالفتاح ابو غدہ مدظلہ ۱۲ [2] اَخرس: گونگا ۱۲

تفسیر میں فرماتے ہیں:

"ووجودِ لفظی ایمان دراصطلاحِ شارع نام شہادتین است وبس، وظاہر است کہ وجودِ لفظی ہر چیز بدون تحقیقِ حقیقت آں چیز اصلاً فائدہ نمی کند، والاّ تشنہ را نامِ آب گرفتن سیراب می کرد، وگرسنہ را نامِ نان گرفتن تسلی می بخشید، مگر آں کہ تعبیر از مافی الضمیر چوں بدون واسطۂ نطق وتلفظ در عالمِ بشریت امکان ندارد ناچار تلفظ بکلمۂ شہادت را مدخلِ عظیم دادہ اند در حکم بایمانِ شخص، وفرمودہ اند: اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْلُوْا لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ، فاذا قالوھا عَصَمُوْا مِنِّیْ دمائَہم واموالَہم اِلَّا بحقِّہا، وحسابُہم علی اللہِ، انتہی" (تفسیرِ عزیزی سورۂ بقرہ ص۸۰)

(ترجمہ: اور شریعت کی اصطلاح میں ایمان کا وجودِ لفظی نام ہے صرف شہادتین کے اقرار کا، اور ظاہر ہے کہ کسی بھی چیز کا وجودِ لفظی اس کی حقیقت کے تحقّق کے بغیر بالکل ہی بے فائدہ ہے، ورنہ پیاسا پانی کا نام لینے سے سیراب ہوجاتا اور بھوکے کو روٹی کا نام لینے سے تسلّی ہوجاتی، مگر بایں وجہ کہ مافی الضمیر کی تعبیر بغیر بولے ممکن نہیں ہے مجبوراً ایمان کا حکم لگانے کے لئے شہادتین کے تلفظ کو اہمیت دی گئی اور فرمایا گیا کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اسی وقت تک جہاد کروں کہ وہ لا الٰہ الا اللہ کہہ دیں، پس جب انھوں نے زبان سے یہ کلمہ کہہ دیا تو انھوں نے اپنی جان ومال کو بچالیا، مگر اس کلمہ کے حق کی وجہ سے، اور ان کا حساب اللہ کے حوالے)

اس کلام سے پہلے حضرت شاہ صاحب نے ایمان کے کئی وجود بیان فرمائے ہیں، ایک وجودِ عینی، دوسرا وجودِ ذہنی، تیسرا وجودِ لفظی، اُن دونوں کو بیان فرماکر پھر معنیٔ اخیر کو بیان فرمایا ہے، بلکہ کلامِ سابق میں یہ بھی فرمایا ہے:

پس معلوم شد کہ اقرار محض حکایت ایمان است،	(پس معلوم ہوا کہ اقرار محض حکایتِ ایمان کا نام ہے
اگر حکایت با محکی عنہ مطابق افتاد فبہا، والاّ	اگر حکایت محکی عنہ کے مطابق ہو تو بہت خوب، ورنہ
خداعے وزُورے بیش نیست، ومحکی عنہ	دھوکہ دہی اور جھوٹ سے زیادہ اس اقرار کی حقیقت
نیست مگر تصدیق، انتہیٰ (ص۹)	نہیں ہے، اور محکی عنہ صرف تصدیق ہے)

سو ان دونوں عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ حقیقتِ ایمانی فقط تصدیقِ قلبی ہے، اور اقرارِ لسانی محض مُعبّر وحاکی ہے، ایمان کے وجودِ اصلی کو اس سے کچھ علاقہ نہیں، ہاں وجودِ لفظی البتہ اس پر موقوف ہے۔

اور طُرفہ سنئے! آپ کے خاتم المحدثین وفخر المجتہدین نواب صاحب بہادر "انتقاد الترجیح" کے اخیر میں فرماتے ہیں:

قولہ: وذَھب جمھور المحققین الی انه ھو	(جمہور محققین کا مذہب یہی ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کا

التصدیقُ بالقلبِ، وانما الاقرارُ شرطٌ لاجراءِ الاحکامِ فی الدنیا، لما ان تصدیقَ القلبِ امرٌ باطنٌ لابُدَّ لہ من علامۃٍ، فمَن صدَّقَ بقلبہ ولم یقر بلسانہٖ فھو مؤمنٌ عند اللہ، وان لم یکن مؤمنًا فی احکامِ الدنیا۔ الی اخر ما قال

(ص۹۵ درمسائل ملحقات ۲)

نام ہے، اور زبان سے اقرار کرنا دنیاوی احکام کے جاری کرنے کی شرط ہے، کیونکہ تصدیقِ قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے، اس کے لئے کوئی علامت ضرور ہونی چاہئے، پس جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور اپنی زبان سے اقرار نہ کرے وہ عنداللہ مؤمن ہے اگرچہ احکامِ دنیا میں مؤمن نہیں ــــ اخیر تک نواب صاحب کا کلام پڑھئے)

مجتہد صاحب! اس کو بھی دیکھئے! اور حضرت ابو سعید لاہوری کی جان پر صبر کر کے چپ ہو رہئے ــــ اور یہی مطلب حضرت امام غزالیؒ نے فرمایا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان محض تصدیق ہے، اور زبان محض مُعبِّر و ترجمان ہے، سو اگر کسی کو تصدیقِ قلبی حاصل ہوگئی اور مہلت اقرار کی نہ ملی یا مہلت بھی ملی مگر پھر بھی اقرارِ لسانی کی نوبت نہ آئی، تو شخصِ مذکور مؤمن ہی ہوگا۔

اب آپ کو اختیار ہے کہ ان اکابر کو مرجئہ قرار دیجئے یا اہلِ سنّت؟ مگر عجب نہیں کہ آپ ہماری بدشگونی کی وجہ سے اپنی ناک کا بھی خیال نہ فرمائیں، اور امام غزالی و شاہ عبدالعزیز صاحب پر بھی یہی فتوی مذکور جاری کرنے لگیں، مگر غالبًا امیر المؤمنین محدثین زمانۂ حال اعنی نواب صاحب بہادر کی بہ نسبت تو آپ بھی بجز تسلیم اور کچھ نہ کہیں گے، اگرچہ دل میں تو بہت غیظ و غضب آئے گا، مگر ظاہر میں تسلیم ہی کئے بنے گی، آخر قضائے قاضی آپ کے نزدیک گو باطنًا نافذ نہ ہو، مگر ظاہرًا تو نافذ ہو ہی جاتی ہے، اگر مناسب ہو تو نواب صاحب موصوف کی خدمت میں یہ شعر لکھ بھیجنا ؎

من از بیگانگاں ہرگز نہ نالم
کہ با من ہرچہ کرد آں آشنا کرد[1]

مگر آپ کس منہ سے لکھیں گے، آپ نے تو بحکم اپنے ارشاد کے نواب صاحب کو بھی حنفیہ و جمیع اہلِ سنّت کے ساتھ مُرجئہ میں داخل کر دیا، پھر اب نواب صاحب کی شکایت بے جا ہے، کَمَا تَدِیْنُ تُدَانُ[2]، کسی کا قول ہے ؎

بُد نہ بولے زیرِ گردوں[3] گر کوئی میری سنے
ہے یہ گنبد کی صدا جیسی کہے ویسی سنے!

واللہ الھادی۔ فقط

---

[1] میں پرایوں کا ہرگز شاکی نہیں ہوں؛ اس لئے کہ میرے ساتھ جو کچھ کیا ہے اس آشنا نے کیا ہے (دیوانِ حافظ ص۱۲۶ اسب رنگ) ۱۲ [2] جیسا کروگے ویسا بھروگے ۱۲ [3] گردوں: آسمان ۱۲

(۸)

قضائے قاضی کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا

مذاہب فقہاء ـــــ جمہور کی دلیل ـــــ امام اعظم کے نقلی دلائل ـــــ امام اعظم کی عقلی دلیل ـــــ دلیل عقلی کی تفصیل ـــــ دلیل ادلہ کاملہ اموال باقیہ میں بھی بدرجۂ اولیٰ جاری ہوتی ہے ـــــ منکوحۂ غیر کا استثناء درمختار میں بھی ہے ـــــ قضا کے نفوذ تام کے لئے محل کا انشاء حکم کے قابل ہونا شرط ہے ـــــ صدور حکم کے سبب کا مستبب پر اثر نہیں پڑتا ـــــ ناجائز سبب اختیار کرنے کا وبال جدا ہے ـــــ ملکیت کی علت قبضۂ تامہ ہے ـــــ ملک حلال کا طریقہ کبھی حلال کبھی حرام ہوتا ہے ـــــ قبضہ کے علتِ تامہ ہونے کی تفصیل ـــــ قبضہ کے علتِ تامہ ہونے پر چند اعتراضات اور اس کے جوابات ـــــ ادلۂ کاملہ کے مقدماتِ خمسہ کی غرض ـــــ واسطہ فی العروض ہی میں وسائط کا اثر ذی واسطہ تک پہنچتا ہے ـــــ واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے ـــــ واسطہ فی الثبوت میں ذو واسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے ـــــ شہادت، قضا کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہے ـــــ تمام چیزیں اصل خلقت میں تمام لوگوں میں مشترک ہیں ـــــ رفع نزاع کے لئے قبضہ کو علتِ ملک قرار دیا گیا ہے ـــــ عموم ملک کے قرائن ـــــ مدعی کاذب اپنی ہی ملک پر قضا کے ذریعہ قابض ہوتا ہے ـــــ پوری بحث کا خلاصہ ـــــ خصم کے نقلی دلائل کا جواب ـــــ قطعۃ من النار عدم نفاذ قضا پر دلالت نہیں کرتا ـــــ جواب ثانی دفعۂ ثامن ـــــ حاکم بالذات اللہ تعالیٰ ہیں انبیاء اور حکام مجازاً حاکم ہیں ـــــ حکام ماتحت کو اختیار کلی نہیں ہوتا ـــــ اجتہادی خطا کی صورت میں قضائے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کی وجہ

⑧

قضائے قاضی کا ظاہراً وباطناً نافذ ہونا

اگر کسی نکاح کے دعوے دار نے شرعی قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کئے، اور قاضی کی تحقیق میں وہ گواہ سچے ثابت ہوئے، کسی طرح بھی قاضی کو ان کے جھوٹے ہونے کا علم نہ ہو سکا، اس لئے قاضی نے مُدّعی کے حق میں عقد کی ڈگری کردی، تو کیا قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہراً[1] نافذ ہوگا یا باطناً بھی نافذ ہوگا؟ ——— عقود و فسوخ کے علاوہ دیگر تمام معاملات میں قاضی کا فیصلہ بالاتفاق صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، اور عقود[2] و فسوخ میں

---

[1] ظاہراً فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں نزاع ہے، قاضی اس کو مدعا علیہ کے قبضہ سے نکال کر مدعی کے قبضہ میں دے دے، اور اس کے متعلقہ احکام بھی نافذ کردے، مثلاً نکاح کا دعویٰ ہے تو قاضی عورت مرد کے سپرد کردے، اور شوہر کے ذمہ نان ونفقہ اور سُکنیٰ وغیرہ حقوق لازم کردے ——— اور باطناً فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب دیانۃً نافذ ہونا ہے، مثلاً مثالِ مذکور میں مرد کے لئے اس عورت سے صحبت جائز ہوجائے اور اولاد ثابت النسب ہو، اور اگر کسی جائداد کا دعویٰ ہے تو مدعی اس جائداد کا مالک ہوجائے، اور اس کا بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا وغیرہ تصرفات درست ہوں ۱۲

[2] فقہا کی اصطلاح میں ایجاب وقبول کے ذریعہ معاملہ کرنے کو "عقد" کہتے ہیں، جیسے بیچنا، خریدنا، کرایہ پر دینا، نکاح کرنا وغیرہ ——— اور بعینہ سابقہ عقد کے ختم کرنے کو "فسخ" کہتے ہیں، جیسے بیع کا اقالہ کرنا، بیوی کو طلاق دینا وغیرہ ۱۲

اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک صرف ظاہرًا نافذ ہوتا ہے، اور امام اعظم رحؒ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ ظاہرًا بھی نافذ ہوتا ہے اور باطنًا بھی ـــــــ اور وہ تین شرطیں یہ ہیں:

(۱) جس چیز کے بارے میں قاضی فیصلہ کرے اس میں عقد و فسخ قبول کرنے کی صلاحیت ہو، پس وہ عورت جو کسی کے نکاح میں ہو یا عدت میں ہو، اس کے بارے میں اگر قاضی جھوٹے گواہوں کی وجہ سے مدعی کاذب کے حق میں فیصلہ کرے گا تو قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہرًا نافذ ہوگا، باطنًا نافذ نہ ہوگا، یعنی قاضی وہ عورت مدعی کاذب کے سپرد تو کردے گا، مگر مدعی کے لئے اس عورت سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا۔

(۲) قاضی کو فیصلہ کرتے وقت نہ حقیقتِ حال کا پتہ ہو، نہ گواہوں کے جھوٹے ہونے کا علم ہو۔

(۳) قاضی کا فیصلہ شہادت کی بنیاد پر ہو، جھوٹی قسم کی بنیاد پر نہ ہو۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث شریف ہے جو بخاری شریف میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

انکم تَخْتَصِمُوْنَ اِلَيَّ، وَلَعَلَّ بعضکم اَلْحَنُ بِحُجَّتِہٖ من بعضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهٗ بحقِّ اَخیہ شیئًا بقولہ فانّما اَقْطَعُ لَهٗ قِطْعَةً مِّنَ النارِ فلا یَاْخُذْ ھَا۔
(بخاری شریف، کتاب الشھادات، باب من اقام البینۃ بعد الیمین ص۳۶۷، وکتاب المظالم، باب اثم من خاصم فی باطل وھو یعلمہ)

آپ لوگ اپنے جھگڑوں کا تصفیہ کرانے کے لئے میرے پاس آتے ہیں، اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک فریق اپنی دلیل پیش کرنے میں دوسرے فریق سے زیادہ چرب زبان ہو، پس اگر میں اس کے لئے اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کردوں، (اس کی بات صحیح گمان کرتے ہوئے (تو وہ سمجھ لے) میں اسے جاگیر میں جہنم کا ایک ٹکڑا ہی دے رہا ہوں، پس وہ اسے نہ لے۔

جمہور اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (یعنی قاضی) کے فیصلہ کے بعد بھی وہ مال جس کا دعوی کیا گیا ہے جہنم کا

ایک ٹکڑا ہی رہتا ہے، اس لئے اس کا لینا مدعی کے لئے حلال نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ نہیں ہوتا، ورنہ وہ مال حلال وطیب ہوجاتا۔

امام اعظمؒ کے نقلی دلائل

(۱) ایک شخص نے اپنے ہی قبیلہ کی ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجا، وہ مرد اس عورت سے خاندانی شرافت میں کم تر تھا، چنانچہ عورت نے اس شخص سے نکاح کرنے سے انکار کردیا، اس شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کورٹ میں نکاح کا دعویٰ کیا اور دو جھوٹے گواہ پیش کئے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کا فیصلہ کردیا، عورت نے عرض کیا میرا اس شخص سے نکاح نہیں ہوا ہے، اگر آپ مجھے اس کے یہاں بھیجنا ہی چاہتے ہیں تو آپ ہمارا نکاح پڑھ دیں، تاکہ ہم حرام سے بچیں، حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ان کا نکاح نہیں پڑھا، بلکہ یہ ارشاد فرمایا کہ

شَاهِدَاكِ زَوَّجَاكِ [1] تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح پڑھ دیا۔

یہ روایت امام اعظم حضرت ابو حنیفہؒ کے قول کی صریح دلیل ہے کہ قاضی کا فیصلہ ہی مُوجِدِ نکاح ہے، اگر نفس الامر میں نکاح نہ بھی ہوا ہو، تو قاضی کے فیصلہ سے نکاح ہوجائے گا، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے نکاح کے تحقق کا سبب اپنے فیصلہ کے بجائے شہادت کو اس لئے قرار دیا ہے کہ شہادت، فیصلے قاضی کے لئے واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول ہے، یعنی شہادت، فیصلہ کا ذریعہ بنی ہے پس گویا وہی موجدِ نکاح ہے۔

(۲) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے اس شرط کے ساتھ ایک غلام بیچا کہ میں ہر عیب سے بری ہوں، خریدار نے یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا، حضرت عثمان رضؓ نے ابن عمرؓ سے فرمایا کہ کیا آپ قسم کھاسکتے ہیں کہ آپ نے عیب چھپا کر نہیں بیچا ہے؟ ابن عمرؓ نے قسم کھانے سے انکار کردیا، چنانچہ حضرت عثمان رضؓ نے غلام ابن عمرؓ کو لوٹا دیا، ابن عمرؓ نے اس کو لے لیا، اور

---

[1] المغنی ص ۴۰۴ ج ۱۱، اعلاء السنن ص ۶ ج ۱۱، احکام القرآن للجصاص ص ۳۱۴ ج ۱

بڑے نفع سے اس کو بیچ دیا (احکام القرآن ص۳۱۴ ج ۱)

حضرت ابن عمر رض جانتے تھے کہ انھوں نے غلام برارت کی شرط کے ساتھ بیچا ہے، اس لئے حضرت عثمان رض کا خیارِ عیب کی وجہ سے غلام کو لوٹانے کا فیصلہ درست نہ تھا، اگر حضرت عثمان رض کو حقیقتِ حال کا پتہ ہوتا تو وہ ہرگز غلام واپس لینے کا فیصلہ نہ کرتے، مگر اس کے باوجود حضرت ابن عمر رض نے واپس لے لیا، اور دوسری جگہ بڑے نفع سے بیچ دیا۔

(فعلم) اَنَّ فسخَ حاكمِ العقدَ يُوجِبُ عَوْدَهُ الى ملكه، وان كان فى الباطن خلافُه (احکام القرآن ص۳۱۵ ج ۱)

پس معلوم ہوا کہ قاضی عقد کو توڑ دے تو مبیع بائع کی طرف لوٹ جاتی ہے، اگرچہ حقیقت حال اس کے خلاف ہو۔

(۳) حضرت ہلال بن اُمیہ رض نے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء کے ساتھ ملوث ہونے کا الزام لگایا چنانچہ لعان کی آیتیں نازل ہوئیں، اور میاں بیوی میں لعان کرایا گیا، اور ان کا نکاح ختم کر دیا گیا، اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہلال کی بیوی جو حاملہ ہے اگر ایسی ایسی علامتوں والا بچہ جنے تو وہ ہلال کا بچہ ہے، اور اس کا الزام غلط ہے، اور اگر فلاں فلاں دوسری علامتوں والا بچہ جنے تو شریک کا بچہ ہے یعنی ہلال کا الزام صحیح ہے، پھر جب اس عورت نے بچہ جنا تو اس میں وہ علامتیں تھیں، جن کی رو سے وہ شریک کا بچہ قرار پاتا تھا، اس موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ

لَوْلَا مَا مَضٰى مِنَ الْاَيْمَانِ لَكَانَ لِىْ وَلَهَا شَانٌ (احکام القرآن ص۳۱۵ ج ۱)

اگر پہلے لعان نہ ہو چکا ہوتا تو میرا اور اس عورت کا معاملہ کچھ اور ہی ہوتا (یعنی میں اس عورت کو سخت سزا دیتا)

عورت کا جھوٹ ظاہر ہونے کے بعد بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کی وجہ سے جو تفریق کی تھی اس کو باقی رکھا، اور اپنا فیصلہ نہیں بدلا۔

فصار ذلك اصلاً فى اَنَّ العُقُوْدَ وفسخَها متى حكم بها الحاكمُ

پس اس سے ضابطہ کلیہ نکل آیا کہ جب کوئی حاکم کسی عقد و فسخ کے بارے میں فیصلہ کرے

مِمّالوابتدأ أیضًا بحکم الحاکم وَقَعَ (احکام القرآن ص۳۱۵ ج ۱)

تو وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا بشرطیکہ حاکم کے حکم سے اس کا انشاء ہوسکتا ہو

(۴) دوؔ شخصوں نے ایک آدمی کے خلاف یہ جھوٹی گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، چنانچہ قاضی نے میاں بیوی میں تفریق کر دی، پھر ان دوؔ گواہوں میں سے ایک نے اس عورت سے نکاح کرلیا، تو امام عامر شعبیؒ نے (جو جلیل القدر تابعی ہیں) فتویٰ دیا کہ یہ نکاح درست ہے (احکام القرآن ص۳۱۶ ج ۱)

امام اعظمؒ کی عقلی دلیل

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی عقلی دلیل، حضرت قدس سرہٗ نے ادلۂ کاملہ میں تفصیل سے بیان فرمائی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ گواہوں کا جھوٹ نہ جاننے کی وجہ سے قاضی جو فیصلہ کرے گا، وہ فیصلہ بالاجماع ظاہرًا تو نافذ ہوگا، یعنی قاضی مدعی کو اس چیز پر قبضہ دلا دے گا، اور جب مدعی کا اس پر قبضۂ تام ہو جائے گا تو مدعی اس چیز کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ قبضہ ملکیت کے لئے علتِ تامہ ہے، اور معلول علتِ تامہ سے پیچھے نہیں رہ سکتا، علت کے ساتھ ہی معلول کا پایا جانا ضروری ہے، لہٰذا جوں ہی عورت مدعی کے قبضہ میں آئے گی، مدعی اس کا مالک ہو جائے گا، اور باہمی استمتاع حلال ہو جائے گا ——— رہا نکاح تو وہ ملکیت کا صرف ظاہری سبب ہے، حقیقی سبب قبضہ ہے، اس لئے حقیقی سبب کے پائے جانے کے بعد مجازی سبب کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہتی۔

دلیلِ عقلی کی تفصیل

مذکورہ بالا دلیلِ عقلی کی تمہید کے طور پر حضرت قدس سرہ نے پانچ مقدمات بیان فرمائے ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلا مقدمہ: یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضۂ تامہ ہے، بشرطیکہ شیٔ مقبوض ملک کا محل ہو یعنی اس میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہو۔

دوسرا مقدمہ: یہ ہے کہ تمام اشیاءِ عالم خصوصًا عورتیں بھی قبضۂ تامہ کی وجہ سے مملوک ہو جاتی ہیں۔

تیسرا مقدمہ: یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ اٹھانے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں، یعنی نکاح میں عورت اپنے بُضْع اور رحم کو شوہر کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے۔

چوتھا مقدمہ: یہ ہے کہ عورت کو بُضْع فروخت کرنے کا تو اختیار ہے، مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے شوہر صرف بُضْع کا مالک ہوتا ہے، عورت کے دیگر جسم کا مالک نہیں ہوتا۔

پانچواں مقدمہ: یہ ہے کہ اشیاء غیر مملوکہ یعنی مُباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں، وہاں نہ بیع کی ضرورت ہوتی ہے، نہ قضائے قاضی کی حاجت، مگر عورتوں کا مملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے، کیونکہ مرد و عورت میں جہاں تَسَفُّل منتفی ہے، وہاں تساوی نوعی بھی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ باہمی رضامندی سے میاں بیوی کے درمیان نکاح کا معاملہ طے ہو، یا حکمِ حاکم قبضۂ زناں کا سبب بنے، تبھی عورتوں پر قبضۂ تام، علتِ ملک بنے گا۔

مذکورہ بالا مقدماتِ خمسہ پیشِ نظر رکھنے کے بعد دلیل سمجھنے میں کوئی دشواری باقی نہیں رہتی، کہ جب عقود و فسوخ میں قاضی نے فیصلہ کر دیا، اور وہ فیصلہ ظاہرًا بالاتفاق نافذ ہو گیا، یعنی اس چیز پر جس کا مدعی نے دعویٰ کیا تھا مدعی کو قبضۂ تام دلا دیا گیا، تو اب اس کا معلول اس سے متخلف نہیں رہ سکتا یعنی مدعی عورت کا مالک ہو جائے گا، اور اس طرح قاضی کا فیصلہ باطنًا بھی نافذ ہو جائے گا، یعنی مدعی حقیقۃً اور دیانۃً اس عورت کا مالک ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ مدعی نے قبضہ حاصل کرنے کے لئے غلط طریقہ اختیار کیا ہے، تو وہ اپنی جگہ گناہ کبیرہ ہے، جس کی سزا آخرت میں اس کو لامحالہ بھگتنی ہوگی، اور کچھ بعید نہیں کہ دنیا میں بھی اس کی کچھ سزا ملے۔

چیلنج دینے والے مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا وکیل، اور ادلہ کاملہ کا رد لکھنے والا محمد احسن امروہی حضرت قدس سرہ کی پوری بات سمجھ ہی نہیں سکا، اس کی سمجھ میں کچھ کچھ دلیلِ عقلی کا پہلا مقدمہ آیا، چنانچہ اس نے مصباح الادلہ

میں اس مقدمہ کو رد کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا، مگر وہ مقدمہ ایسا نہیں تھا جو رد ہو جاتا، حضرت قدس سرہ نے اس کے اعتراضات کے دنداں شکن جوابات دیئے ہیں۔

جواب کے شروع میں حضرت نے خلاف عادت ادلۂ کاملہ کے جواب کا خلاصہ بیان نہیں فرمایا، کیونکہ معترض نہ ساری دلیل سمجھا ہے، نہ اس نے دلیل پر کوئی اعتراض کیا ہے، صرف قبضۂ تامہ کے علتِ ملک ہونے پر لے دے کی ہے، اس لئے حضرت قدس سرہ نے خلاصۂ جواب کی ضرورت نہیں سمجھی۔

دوسری خاص بات اس دفعہ میں یہ ہے کہ حضرت نے اعتراض کے دو۲ جواب تحریر فرمائے ہیں، پہلا جواب تو وہی ہے جو ادلۂ کاملہ میں دیا گیا تھا، جس کی بنیاد یہ مقدمہ ہے کہ قبضہ علتِ ملک ہے، پس جب قاضی کے فیصلہ سے مدعی نے فیصل شدہ چیز پر مکمل قبضہ کر لیا تو وہ اس کا ظاہرًا و باطنًا دونوں طرح مالک ہو گیا۔

اور دوسرا جواب نیا ہے (جو اس دفعہ کے آخر میں آرہا ہے) اس کی بنیاد یہ مقدمہ ہے کہ قاضی کا حکم مجازًا خدا کا حکم ہے، اور اللہ تعالیٰ مختار کل ہیں، جس کو جس چیز کا چاہیں مالک بنا سکتے ہیں، بناءً علیہ قاضی کا بھی یہی حکم ہوگا، پس اگر قاضی کا حکم اللہ کے حکم کے معارض نہ ہو تو قاضی کے مالک بنانے سے بھی مدعی کاذب مالک بن جائے گا، رہا مالک بننے کے لئے غلط انداز اختیار کرنا تو اس کا وبال جدا ہے۔

دفعۂ ثامن

خلاصۂ تقریر مصنفِ مصباح یہ ہے کہ حضرت مشتہر یعنی مولوی محمد حسین نے مسئلۂ کلیۂ قضائے قاضی کے ظاہر و باطن نافذ ہونے" پر مطالبۂ دلیل کیا ہے، باقی اس مسئلہ کی تشریح کے طور پر منکوحۃ الغیر[1] کی

---

[1] مولوی محمد حسین بٹالوی صاحب نے اپنے اشتہار میں یہ مثال دی ہے کہ جو کسی شخص نے ناحق (باقی ص۳۷۲ پر)

مثال کو بیان کیا ہے، سو اس مثالِ جزئی کے غلط ہو جانے سے اصل قاعدہ پر سے اعتراض رفع نہیں ہو سکتا، کیونکہ موجبہ جزئیہ، موجبہ کلیہ کو مستلزم نہیں ہوتا، انتہی (ص۵۳ و ۵۴)

مسائل سمجھنے کے لئے فہم و دیانت ضروری ہیں

اقول وبہ استعین، مجتہد صاحب! ہمارا ابھی یہ مطلب نہیں کہ اس مثال کے غلط ہو جانے سے اصل قاعدہ پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا، اور جواب دینے کی کچھ ضرورت ہی نہیں، بلکہ ہمارا مدعا یہ ہے کہ جناب مشتہر صاحب سلمہ کی خوش فہمی و دیانت دربارۂ فہم مطالب و نقلِ روایات باوجود دعوئے اجتہاد سب پر روشن ہو جائے، کیونکہ فہم و دیانت اجتہادِ مسائلِ دینیہ کے لئے بہت ضروری ہیں، سو بحمد اللہ اس مثال کے دیکھنے کے بعد بہ نسبت ہر دو وصف کچھ کچھ اعتقاد جناب مشتہر صاحب کی شان میں ہر کسی کو پیدا ہوتا ہے ؎

چوں خدا خواہد کہ پردۂ کس دَرَد   مَیلش اندر طعنۂ پاکاں بُرَد[1]

اور دوسری غرض یہ ہے کہ سر دست جو مشتہر صاحب نے صورت بیان فرمائی ہے، اس کا جواب تو فقط اتنا ہی ہے کہ یہ بالکل افترا و کج فہمی ہے، ہاں اگر سائل اپنی غلطی و سہو کا مُقِر ہو کر پلٹی کھائے، اور اصل قاعدہ کی دلیل کا طالب ہو تو پھر وہ جواب ہے جو ادلۂ کاملہ میں مُشَرَّح موجود ہے۔

ایں ہم غنیمت است!

سو حضرتِ سائل کو تو باوجود تنبیہ مذکورہ بھی اپنی غلطی و سہو یا افترا و بہتان کا اقرار کرتے ہوئے شرم دامن گیر ہوئی، اور بجائے اعترافِ سہو وغیرہ، صورتِ مذکور کی صحت ہی کا دم بھرا، اور رفعِ ندامت کے واسطے عوام کے دکھلانے کو یہ اشتہار دیا کہ:

"اگر میں قضائے قاضی کا دربارۂ حلتِ منکوحۂ غیر، نافذ ہونا کتبِ حنفیہ سے ثابت کر دوں تو مقابلین کو رِبقۂ[2] تقلید گردن سے نکال ڈالنا چاہئے، ورنہ در صورت عدمِ ثبوتِ حلتِ مذکورہ،

(بقیہ حاشیہ ص۳۷۱ کا) کسی کی جورو کا دعویٰ کیا کہ یہ میری جورو ہے، اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسبِ ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے صحبت کرنا بھی اس کو حلال ہے"

——— حضرت قدس سرہ نے ادلۂ کاملہ میں اپنا جواب یہاں سے شروع کیا ہے کہ "منکوحۃ الغیر کے بارے میں حنفیوں کا یہ قول ہی نہیں ہے ۱۲

[1] جب اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ کسی کا پردہ چاک کریں، تو اس کی دلچسپی نیک لوگوں پر اعتراض کرنے میں کر دیتے ہیں ۱۲

[2] رِبقہ: پٹہ، حلقہ ۱۲

میں ربقۂ تقلید گردن میں ڈال لوں گا "

سو اگرچہ اس قسم کے فضول دعوے شانِ عقلاء سے بعید ہیں، مگر بپاسِ خاطرِ جناب مشتہر، اس نیاز مند اور نیز بعض ان علماء جنھوں نے حضرت سائل کی اس غلطی پر مواخذہ کیا تھا، یہ لکھ بھیجا کہ بسم اللہ! آپ کتب معتبرہ حنفیہ سے منکوحۂ غیر کی حلت کو ثابت فرمائیے، ہم ایفائے وعدہ پر راضی ہیں، یہ دیکھ کر تو مشتہر صاحب کی آنکھیں کھل گئیں، اور حیلہ وحوالہ کرکے بیٹھ رہے، نیاز مندوں کو انتظار میں رکھا، نہ حسبِ وعدہ اس اجتہادِ نارواہی سے تائب ہوئے، اور نہ دربارۂ منکوحۂ غیر قضائے قاضی کا نفوذ ظاہری وباطنی کتب حنفیہ سے ثابت کرسکے ؎

چہ اعتماد کند کس بوعدہ ات اے گل! کہ ہمچو غنچہ، زبان در تہِ زبان داری[1]

مگر آفریں ہے آپ کی انصاف پرستی پر کہ آپ نے صورتِ مخترعہ[2] سائل کی غلطی کا اعتراف تو فرمایا، اور مثل سائل سخنہائے ابلہ فریب[3] کی آڑ نہ لی، مگر آپ کے رسالہ مصباح کی خوبی صحت کے حضرت سائل بھی معترف ہیں، چنانچہ اپنے اشتہارات میں مکرر سہ کرر آپ کے رسالہ کی توثیق وتعدیل کرچکے ہیں، سو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت سائل بھی بہ نسبت تغلیطِ تشریحِ مذکورہ خود آپ ہی کے ہم صفیر بن گئے ہیں، سو مشتہر صاحب حسبِ وعدہ اس اجتہادِ بے جا سے تو کیا تائب ہوتے، مگر ہم اس کو بھی غنیمت سمجھتے ہیں کہ آپ کے رسالہ کی توثیق کی آڑ ہی میں انھوں نے اپنی خوش فہمی وسہو کا اقرار کرلیا ع عمرت دراز باد کہ ایں ہم غنیمت است![4]

مطالبہ ہنوز باقی ہے! **قولہ :** اور یہ جو آپ نے صفحہ اٹھارہ ۱۸ میں فرمایا ہے: "البتہ زنِ غیر منکوحہ اور اموالِ باقیہ کی نسبت علمائے حنفیہ کا یہ دعویٰ ہے، الیٰ آخرہ"، میں کہتا ہوں کہ اموالِ باقیہ کو آپ نے دعوے میں تو شامل کرلیا ہے، اور پھر جو دلیلِ فاسد اس کی آپ لائے ہیں، تو فقط نسبت غیر منکوحہ کی، اور اموالِ باقیہ سے آپ نے کچھ تعرض نہیں کیا ہے اِنَّ هٰذَا الشَّیْءٌ عُجَابٌ[5]! پس مطالبہ دلیل کا اس دعوے کلیہ پر آپ کے ذمہ ہنوز باقی، اور جواب آپ کا ناتمام وغیر کافی، انتہیٰ (ص۵۴)

---

[1] اے پھول! تیرے وعدہ پر کوئی کیا اعتماد کرے ∴ کہ کلی کی طرح زبان کے تلے زبان رکھتا ہے تو ۱۲

[2] مخترعہ: گھڑی ہوئی ۱۲ [3] دھوکا دینے والی باتوں کی ۱۲ [4] آپ کی عمر دراز ہو! کہ اتنی بات بھی غنیمت ہے ۱۲ [5] بے شک یہ بات یقیناً عجیب ہے ۱۲

دلیلِ دلہ اموالِ باقیہ میں بھی بدرجۂ اولیٰ جاری ہوتی ہے

اقول: مجتہد صاحب! قصور معاف! ؎

درد دہر چو تو یکے، وآں ہم عالم
پس در ہمہ دہر گو کہ جاہل کہ بود[1]؟!

افسوس! باوجود دعوئے قرآن فہمی وحدیث دانی آپ عبارت اردو کی سمجھنے سے بھی قاصر ہیں، اور پھر بے سوچے سمجھے اعتراض کرنے کو موجود، آپ اتنا نہ سمجھے کہ جو دلیل نفاذِ قضا کی زنِ غیر منکوحہ کے باب میں بیان کی ہے، بعینہ وہی دلیل بدرجۂ اولیٰ اموالِ باقیہ میں جاری ہوتی ہے، مگر چوں کہ زنِ غیر منکوحہ کی حلت میں قضا کا نافذ ہونا بہ نسبت اموالِ باقیہ کے، آپ جیسوں کی رائے میں زیادہ مستبعد معلوم ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرتِ مشتہر نے اسی صورت کو مقامِ اعتراض میں پیش کیا ہے، اور نیز بدیں وجہ کہ مولوی محمد حسین نے سوالاتِ عشرہ میں اس صورت کو بیان کیا تھا، اس لئے ادلۂ کاملہ میں بھی بالتصریح اس صورت کو بیان کیا گیا۔

مگر آفریں[2] باد! آپ کے ذہن نارسا کی رسائی پر کہ باوجود اس قدر ظہور کے آپ پھر بھی دلیلِ مذکور کو حلتِ غیر منکوحہ ہی میں منحصر سمجھ بیٹھے، یہ خیال نہ کیا کہ اموالِ باقیہ میں بھی علتِ تامۂ ملک یعنی قبضہ موجود، اور بشہادت خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا[3] ان کا قابلِ ملکِ بنی آدم ہونا اظہر من الشمس، اس پر طرّہ یہ کہ بوجہ اتصالِ قضائے قاضی سب موانع معدوم، اب بھی مالِ مذکور ملکِ مدعی نہ ہو تو اور کب ہوگا؟ غرض اموالِ باقیہ کا بوجہ قضائے قاضی مملوکِ مدعی ہوجانا تو سب طرح ظاہر تھا، ہاں البتہ بوجہ تساویٔ[4] نوعی زوجہ کا مملوک ہوجانا محلِ تأمل تھا، اس لئے اس کے ثبوت کے لئے خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا[5] وغیرہ مقدمات کی ضرورت ہوئی، اور چونکہ اموالِ باقیہ قابلِ انتقال من ملکٍ الیٰ ملکٍ[6] تھے، تو اموالِ باقیہ مملوکۂ غیر میں بھی قضائے قاضی نافذ ہوئی، اور عورتوں میں انتقالِ مذکور نہ ہوسکتا تھا، اس لئے منکوحۂ غیر میں عدمِ نفاذِ قضا حق سمجھا گیا۔

چنانچہ یہ سب مضامین علیٰ سبیل التفصیل والتحقیق ادلۂ کاملہ میں موجود ہیں، اگر آپ کو کچھ

---

[1] سارے جہاں میں آپ جیسا بس ایک ہی شخص ہے، اور وہ بھی عالم ÷ پس بتایئے کہ سارے جہاں میں جاہل کون ہوگا؟! ١٢

[2] آفریں باد: شاباش ١٢ [3] اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدے کے لئے زمین کی تمام چیزیں پیدا کی ہیں ١٢

[4] یعنی مرد وزن کے انسان ہونے میں برابر ہونے کی وجہ سے الخ ١٢ [5] اللہ نے تمہارے فائدے کے لئے تمہارے اندر ہی سے جوڑے پیدا کئے ہیں ١٢ [6] ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف منتقل ہونے کی صلاحیت رکھنے والے ١٢

بھی فہم رسا نصیب ہوتا تو آپ ہرگز اس قسم کے اعتراضات مزخرف[1] پیش کر کے اپنے اجتہاد کو بٹہ نہ لگاتے، اس کے سوا ادلۂ کاملہ میں اگرچہ بالتفصیل بسبب وجہین[2] مذکورین حلتِ غیر منکوحہ ہی کو ثابت کیا ہے، مگر بعض جگہ مطلقاً سب کی[3] حلت کے ثبوت کی جانب اشارہ کیا ہے، آپ نہ سمجھیں تو کیا کیجئے، چنانچہ ایک جملہ بعینہٖ نقل کرتا ہوں وھو ھٰذا:

> "غرض علت موجبۂ ملک یعنی قبضہ موجود، علت قابلۂ ملک یعنی محلِ قابل موجود، اس کے ساتھ اتصالِ فاعل ومفعول ہوچکا یعنی قبضہ، محلِ قابل تک متعدی ہوچکا جس کا حاصل یہ ہے کہ تعدی کوئی نہیں؛ اب بھی عروضِ ملک مدعٰی، مالِ متنازَع فیہ پر نہ ہو تو یوں کہو: علتِ تامہ کو لزومِ معلول ضرور نہیں سو ایسی بات سوائے آپ کے اور کسی سے متوقع نہیں، انتہیٰ"

اب دیکھئے اس قدر تنبیہ وتصریح پر بھی آپ اعتراضاتِ لایعنی پیش کئے جاتے ہیں، اور مصرعہ "وقتِ ما ضائع نمود وعمرِ خود دادہ بباد[4]" کے مصداق بنتے ہیں۔

قولہ: اور درمختار میں منکوحۂ غیر کا استثناء اس دعوئے کلیہ سے صراحتاً کہیں مذکور نہیں، اگر آپ سچے ہیں تو نکال دیجئے الیٰ آخر ما قال (ص۵۴)

منکوحۂ غیر کا استثناء درِمختار میں بھی ہے

اقول: مجتہد صاحب! اتنے بدحواس نہ ہوجیے، عقل کو تو جواب دیا ہی تھا، حواس سے بھی دست بردار ہوگئے، دیکھئے خود ادلۂ کاملہ میں یہ عبارت موجود ہے: "چنانچہ درمختار میں اشارۃً اور شامی میں صراحۃً یہ بات موجود ہے" ——— پھر اس کے مقابلہ میں آپ کا یہ ارشاد کہ "درمختار میں منکوحۂ غیر کا استثناء اس دعوئے کلیہ سے صراحتاً کہیں مذکور نہیں" مجنونوں کی بڑ نہیں تو کیا ہے؟!

اس کے سوا درمختار کوئی کتاب نایاب نہیں، سو یہ احتمال تو بہت ضعیف ہے کہ آپ نے درمختار کو بے دیکھے بھالے منکوحۂ غیر کے مستثنیٰ ہونے کا انکار کیا ہو، اور اس مسئلہ کے درمختار میں نہ ہونے کے آپ مدعی ہوئے ہوں، اگرچہ آپ کی جسارت ودلیری جاہلانہ سے تو کچھ بعید ہی نہیں، مگر تاہم یہ احتمال

---

[1] مُزَخْرَفْ: جھوٹی بات جو سچ کی طرح آراستہ کی گئی ہو ۱۲ [2] ذکر کردہ دو وجہوں کی وجہ سے، ایک سائل کا اس صورت کو سوال میں خاص کرنا، دوسری اصحابِ ظواہر کا اس کو مستبعد سمجھنا ۱۲ [3] سب کی یعنی غیر منکوحہ اور اموالِ باقیہ سب کی الخ ۱۲ [4] ہمارا وقت ضائع کیا اور اپنی عمر برباد کی ۱۲

زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود مطالعۂ درمختار حضور کی فہم نارسا کی کوتاہی باعث اس امر کی ہوئی ہو، اور آپ ہی پر کیا الزام ہے، آپ کے معلّم و مرشد حضرتِ سائل بھی یہاں سر کے بل گرے ہیں، اور باوجود مشغلۂ کتب بینی جوان کا مبلغ و منتہائے علم ہے، ایسی موٹی بات میں غلطی کھائی ہے کہ حیا ہو تو علم واجتہاد کا نام نہ لیں، مگر الحمد للہ! کہ آپ نے مثل سائل اصل مسئلہ کے تسلیم کرنے میں تو کچھ حجت نہیں کی، چنانچہ شامی وغیرہ میں مسئلۂ مذکور کے موجود ہونے کے آپ مقر ہیں، کلام اگر ہے تو اس میں ہے کہ درمختار میں بھی ہے یا نہیں؟ سو اگر بالفرض مسئلۂ مذکور درمختار میں نہ ہوتا جب بھی ہمارا مدعا ثابت تھا، مگر چونکہ ادلۂ کاملہ میں ہم نے درمختار کا بھی حوالہ دیا تھا، اور آپ کو اس حوالہ میں کلام ہے، اس لئے ہم کو اپنے ثبوتِ برارت، اور آپ کی خوش فہمی کے اظہار کے لئے عبارت درمختار نقل کرنی پڑی۔

قال فی الدرالمختار فی کتاب النکاح: ویَحِلُّ لَهٗ وَطْئُ امرأةٍ بِاِدَّعَتْ علیه عند القاضی اَنَّهٗ تَزَوَّجَهَا بنکاحٍ صحیحٍ، وھی ای والحالُ انّھا محلٌّ لِلِانشاءِ ای لانشاء النکاح، خالیةٌ عن الموانعِ وقَضَی القاضی بنکاحھا بِبَیِّنَةٍ اَقَامَتْھَا، ولم یکن فی نفس الامر تَزَوَّجَھَا، وکذا تَحِلُّ له لو ادّعٰی ھو نکاحَھا (درمختار ص۳۱۹ ج ۲)

(ترجمہ: درمختار کی کتاب النکاح میں ہے کہ مرد کے لئے اس عورت سے وطی کرنا جائز ہے جس نے اس شخص پر قاضی کی عدالت میں دعویٰ کیا ہو کہ اس شخص نے صحیح طور پر اس سے نکاح کیا ہے (۱) بشرطیکہ یہ عورت اس قابل ہو کہ اس سے نکاح کیا جا سکتا ہو (یعنی محرمہ یا کسی کی منکوحہ نہ ہو) (۲) اور موانع سے خالی ہو، (۳) اور قاضی نے ان گواہوں کی بناء پر فیصلہ کیا ہو جن کو اس عورت نے پیش کیا ہے، اور در حقیقت اس عورت سے نکاح نہ کیا ہو، اسی طرح اگر مرد کسی ایسی ہی عورت سے نکاح کر لینے کا دعویٰ کرے (تو وہ عورت اس کے لئے حلال ہے))

مجتہد صاحب! ذرا خوابِ غفلت سے بیدار ہو کر غور فرمایئے کہ جملہ وَھِیَ مَحَلٌّ لِلْاِنْشَاءِ اور خَالِیَةٌ عَنِ الْمَوَانِعِ کس قدر وضوح کے ساتھ منکوحۂ غیر کے حلتِ مذکور سے مستثنٰی ہونے پر دال ہے، کون نہیں جانتا کہ منکوحۂ غیر نہ قابل و محلِّ انشائے نکاحِ جدید ہے، نہ موانع سے خالی، مگر یہ آپ کی خوبیٔ فہم و اجتہاد ہے کہ اس قدر صراحت پر بھی استثنائے مذکور کا انکار ہے۔

وایضًا فیه فی فصل الحَبْسِ: ویَنْفُذُ القضاءُ بشھادة الزُّوْرِ ظاھرًا وباطنًا حیث کان المحلُّ قابلًا، والقاضی غیرُ عالِمٍ بزُوْرِھِمْ۔

(اور نیز درمختار میں فصل الحبس میں ہے: ”اور جھوٹی گواہی کی وجہ سے کیا ہوا فیصلہ ظاہرًا و باطنًا نافذ ہوتا ہے، جہاں محل قابل ہو، اور قاضی کو گواہوں کے جھوٹ کا علم نہ ہو۔)

اس کے دو تین سطر کے بعد یہ عبارت ہے:

ان کان سببًا یُمکن انشاؤہٗ، والّا لاینفذُ اتفاقًا، کالارث وکما لو کانت المرأۃ محرّمۃ بنحو عِدّۃٍ او ردّۃٍ، الیٰ اٰخر ما قال (ص۳۷ ج۴)

(اگر سبب کوئی ایسی چیز ہو جس کا انشاء ممکن ہو، ورنہ بالاتفاق (باطنًا) نافذ نہ ہوگا، جیسے میراث کا معاملہ اور جیسے اگر عورت حرام ہو، عدت میں ہونے کی وجہ سے، یا مرتد ہونے کی وجہ سے (آخر بحث تک پڑھیے)

دیکھئے! جملہ حَیْثُ کان المحلُّ قَابِلًا، اور جملہ کَمَا لو کَانَت المرأۃُ محرّمۃً بِنَحْوِ عِدَّۃٍ علی الاعلان پکارتا ہے کہ منکوحۂ غیر، بلکہ معتدۃ الغیر میں بھی نفوذِ قضائے قاضی بشہادتِ زور ظاہرًا و باطنًا کسی کے نزدیک نہیں ہوتا، عبارتِ مذکور دربارۂ استثنائے مذکور سب کے نزدیک صریح وواضح ہے، خدا معلوم آپ کے یہاں صراحت کس کا نام ہے؟ مجتہد ہو، ضرور صراحت کے کوئی نئے معنی گھڑ رکھے ہوں گے، نعوذ باللہ من الجہل وسوء الفہم!

اور ادلۂ کاملہ میں جو یہ فقرہ ہے کہ ”چنانچہ درمختار میں اشارۃً اور شامی میں صراحۃً موجود ہے“ سو اس کا مطلب یہ ہے کہ خاص غیر منکوحہ کا لفظ مثل شامی کے درمختار میں موجود نہیں، یہ مطلب نہیں کہ اشارہ خفی ودقیق ہے، جس کے فہم کے لئے غور وفکر درکار ہو، چنانچہ عبارتِ مذکورہ سے ظاہر ہے، اہلِ فہم کے نزدیک تو یہ اشارہ دلالت علی المطلوب میں ہم سرِ صراحت ہے، ہاں فہم سے قطع نظر کر لیجئے تو جو چاہے کہہ دیجئے۔

اور اس باب[1] میں جو آپ نص صریح قطعی الدلالۃ ہونے کا دعوی کرتے ہیں، ان شاء اللہ تعالیٰ آگے جب اس کو نقل کریں گے اس وقت حقیقتِ حال کھل جائے گی۔

قضا کے نفوذِ تام کے لئے محلّ کا انشاءِ حکم کے قابل ہونا شرط ہے

مگر بالفعل عرض ضروری یہ ہے کہ اول تو بشہادتِ عقل یہ بات مسلّم ہے کہ حکمِ قاضی از قسمِ انشاء[2] ہے، نہ کہ مثل شہادتِ شاہدین از قسمِ خبر، یعنی خلاصۂ حکم قاضی یہ نہیں ہوتا کہ محکوم بہ کی خبر دیتا ہے، بلکہ قضائے قاضی کو محکوم بہ کے حق میں مُنشئی[3]

---

[1] یہ جواب ہے صاحب مصباح کی اس عبارت کا: ”اور آپ نے یہاں پر تو اشارہ کو بھی سمجھ لیا، اور حدیث صحیح جو اس باب میں نص صریح قطعی الدلالۃ موجود ہے، کما سیاتی، اس کو بالکل نہیں سمجھ سکتے الخ“ (ص۵۴) ۱۲ [2] انشاء: پیدا کرنا، کسی بات کو عدم سے وجود میں لانا ۱۲ [3] مُنشئی: پیدا کرنے والا، مُوجِد: وجود میں لانے والا ۱۲

اور موجد سمجھنا چاہیے، کیونکہ اگر حکمِ قاضی مثل شہادتِ شاہدین از قسم اخبار ہوتا تو ثبوتِ حکم کے لئے پھر قضائے قاضی ہی کی کیا ضرورت تھی؟ شہادتِ شاہدین ہی کافی تھی، بہت سے بہت ہوتا تو ایک دو شاہد اور بڑھا دیتا تھا، مگر اس بات کو سب جانتے ہیں کہ دو شاہد تو کیا، اگر کسی امر کے سَو سَو شاہد بھی ہوں جب بھی بغیر قضائے قاضی ثبوتِ امر مشہود[1] علیہ معلوم! اور اسی وجہ سے قضائے قاضی کے نفوذ تام ہونے کے لئے محلِ حکم کا قابلِ انشاءِ حکم ہونا شرط ٹھہرا، کما مرّ۔

قضائے قاضی سے امر محکوم بہ واقع میں بھی ثابت ہو جاتا ہے

دوسرے قاضی کا نائب خداوند اور ولیٔ عباد ہونا بشہادتِ عقل و نقل ثابت، چنانچہ ادلۂ کاملہ میں بالتفصیل ہر دو[2] امر مذکور ہیں، سو اس لئے اور نیز بسبب دلالتِ مقدمات مذکورۂ ادلۂ کاملہ یہ بات ظاہر و باہر ہے کہ بوجہ قضائے قاضی امر[3] محکوم بہ کا واقع میں محقق و ثابت ہو جانا ضروری ہے، بشرطیکہ محل قابلِ انشاءِ حکم ہو، اور قاضی کو زورِ شاہدین کا علم نہ ہو۔

صدورِ حکم کے سبب کا مُسَبَّب پر اثر نہیں پڑتا

یہ امر جدا رہا کہ سببِ صدورِ حکمِ قاضی، وحصولِ ملک وغیرہ کہیں امر مباح و طیّب ہوگا، اور کہیں حرام و ناجائز، مگر حرمت و عدمِ جوازِ سببِ مذکورہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ خود مُسَبَّب یعنی ملکِ مدّعی میں بھی حرمت و عدمِ جواز آجائے، کون نہیں جانتا کہ مثلاً عقدِ بیع میں ایجاب و قبول کا کام انشاءِ بیع ہوتا ہے، گو سببِ صدورِ ایجاب یا قبول امر ناجائز ہی کیوں نہ ہو، مگر عقدِ بیع کے کمال میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا، مثلاً زید نے عمرو کے روبرو ایک غلام کے اوصاف خلافِ واقع بیان کئے، اور اس پر اَیْمانِ[4] کاذبہ کھائی، عمرو نے دھوکہ کھا کر بدون کسی شرط کے غلام مذکور خرید لیا، سو سب جانتے ہیں کہ نفسِ عقد میں کچھ خرابی نہیں، اور زرِ ثمن زیدِ کاذب کی ملکِ تام ہو جائے گا، ہاں سببِ حصولِ عقد، و زرِ ثمن بے شک امر حرام ہے، اور اس کا گناہ زیدِ کاذب کے ذمّہ ہوگا۔

ایسے ہی اگر بواسطۂ زنا کوئی پیدا ہو، اور اس کو ایمان و علمِ دین نصیب ہو، اور صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسنات کی نوبت آئے، تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ حسناتِ مذکورہ کا سبب فعلِ زنا ہوا، مگر یہ کوئی بے وقوف بھی نہ کہے گا کہ سبب یعنی زنا کی خرابی مُسَبَّب یعنی ایمان و صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسنات میں

---

[1] امر مشہود علیہ: وہ معاملہ جس کے بارے میں گواہی دی گئی ہے ۱۲ [2] یعنی نیابتِ خداوندی اور ولایتِ عباد ۱۲

[3] امر محکوم بہ: وہ معاملہ جس کا فیصلہ کیا گیا ہے ۱۲ [4] جھوٹی قسمیں۔

مؤثر ہو جائے گی، اور بوجہ مداخلتِ زنا حسناتِ مذکورہ بھی فاسد و ساقط الاعتبار سمجھے جائیں گے، البتہ زنا کی قبح و حرمت میں کچھ تردد نہیں، ہاں آپ کے انداز سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ ولد الزنا کا ایمان و صوم و صلوٰۃ وغیرہ سب کالعدم ہوں گے ——— علیٰ ھٰذا القیاس درصورت قضائے قاضی بشہادتِ[1] زُور بھی نفس قضا کے نفوذ میں کچھ شک نہیں، اور طریقِ حصولِ ملک کے گناہ کبیرہ ہونے میں کسی کو کلام نہیں، اور اس کا وبال مدعیٔ کاذب اور شہودِ کاذبہ کے سر رہے گا، چنانچہ امورِ مذکورہ بالتفصیل ادلۂ کاملہ میں موجود ہیں۔

اس تقریر کے بعد ظاہر ہو گیا کہ آپ نے جو دو تین صورتیں مسئلۂ مذکور کی لکھی ہیں، اور ان پر آپ نے بزعمِ خود استبعاد و عدمِ جواز کا فتویٰ لگایا ہے سراسر حضور کی کج فہمی ہے، اگر آپ صُوَرِ مذکورہ میں بوجہ قضائے قاضی ملکِ مدعی سے انکار فرماتے ہیں، تو محض آپ کی دھینگا دھینگی ہے، فقط استبعاد[2] ولا نُسلِّم سے کام نہیں چلتا، اپنے دعوے کو مدلل کیجئے، ورنہ ہمارے دلائل پر نقض فرمائیے۔

ناجائز سبب اختیار کرنے کا وبال جدا ہے

اور اگر آپ مدعیٔ کاذب کے مالک ہونے سے یہ سمجھے ہیں کہ مدعی کے ذمہ کوئی برائی اور الزام عائد نہیں ہوتا، اور اس نے جو کیا سب ٹھیک ہے، سو اس صورت میں آپ کا انکار و استبعاد تو درست و بجا، مگر یہ تو فرمائیے کہ یہ کہتا ہی کون ہے؟ ادلۂ کاملہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ طریقِ حصولِ ملکِ مدعی کو گناہ کبیرہ لکھا ہے یا نہیں؟ بے سوچے سمجھے اعتراض کرنا شانِ عقلاء نہیں، فضلاً[3] عن المجتہدین!

اور آپ نے جو اپنے ثبوتِ مدعا کے لئے وہ آیات و احادیث نقل فرمائی ہیں کہ جن سے بہ نسبت مدعیٔ ظالم و کاذب و شاہدِ زور وعیدِ شدید مفہوم ہوتی ہے، وہ اور بھی عجیب ہے، اور حضور کے اجتہادِ صائب و فہمِ ثاقب پر شاہدِ عادل ہے، مجتہد صاحب! ذرا غور تو فرمائیے کہ آیات و احادیث منقولۂ حضور سے اس سے زیادہ اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ مدعی و شاہدِ زُور سخت گنہگار و بدکار رہیں؟ سو اس کے مسلّم ہونے کو مکرر عرض کر چکا ہوں، مگر یہ تو ارشاد کیجئے کہ شہادت[4] دعوے مذکورہ کی وجہ سے عدمِ نفاذِ قضا کون سے قاعدہ سے نکلتا ہے؟! اگر آپ کو فہمِ خداداد سے بہرہ[5] ہوتا تو ضرور سمجھ جاتے کہ آیات و احادیث مذکورہ سے فقط طریقِ حصولِ ملک کی مذمت نکلتی ہے، عدمِ نفاذِ قضا

---

[1] بشہادتِ زور: جھوٹی گواہی سے [2] استبعاد: بعید سمجھنا، لانُسلِّم: ہم نہیں مانتے ۱۲ [3] چہ جائیکہ مجتہد یہ حرکت کرے! [4] یعنی نکاح کے جھوٹے دعوے کی گواہی کی وجہ سے الخ [5] بہرہ: حصہ ۱۲

وملک سے ان کو کیا علاقہ؟ مگر آفریں ہے آپ صاحبوں کے عقل واستدلال پر کہ آیات واحادیثِ مذکورہ کو دربارہ عدمِ نفاذِ قضا، نصِ صریح قطعی الدلالۃ سمجھے بیٹھے ہو، ؎ بریں عقل ودانش بباید گریست[1]!

ہم تو آپ کے اندازِ ظاہر پرستی سے پہلے ہی سمجھے تھے کہ آپ اس قسم کی نصوص سے اپنا مطلب نکالنا چاہیں گے، اور اسی وجہ سے بطور پیش بندی ادلۂ کاملہ میں لکھ دیا تھا کہ: "وکلہ قِطْعَۃٌ مِّنَ النَّارِ وغیرہ سے وسائطِ حصولِ ملک کا امرِ مذموم ہونا معلوم ہوتا ہے، دربارۂ عدمِ نفاذِ قضا کسی طرح نص نہیں ہوسکتی"، مگر آپ نے اس بات کے جواب میں تو کچھ نہ فرمایا اور سکوت اختیار کیا، اور اُلٹا اسی قسم کی نصوص سے استدلال بیان فرمانے لگے، طریقِ مناظرہ بھی آپ کا تماشا ہے!

مجتہد صاحب! اگر مسئلہ نفاذِ قضائے قاضی حضور کی فہمِ ناقص میں نہیں آتا، تو پھر خیر اسی میں ہے کہ چُپ ہو رہیے، دل میں جو آئے سو آئے، مگر درپئے اعتراض بھی نہ ہوجیے، کیونکہ آپ صاحبوں کے اعتراضات پاور[2] ہوا سے مسئلہ مذکور میں تزلزل آنا تو معلوم! اور اُلٹا اہلِ فہم کے نزدیک اظہارِ خوش فہمی و خوبیٔ قوتِ اجتہادیہ جناب ہوگا، چنانچہ آپ کی تقاریر میرے دعوے کی گواہ ہیں، اور یہ بات تو میں غایتِ وثوق سے عرض کرتا ہوں کہ انشاء اللہ آپ صاحب دربارۂ عدمِ نفوذِ قضائے مذکور کوئی نصِ صریح قطعی الدلالۃ پیش نہیں کرسکتے، ادلۂ کاملہ میں بھی ہم نصِ مذکور آپ سے طلب کرچکے ہیں، اور اب بھی یہی عرض ہے کہ ہو تو لائیے، اِدھر اُدھر نہ ٹلائیے، ورنہ سکوت فرمائیے، اور ان دلائلِ واہیہ سے باز آئیے۔

طولِ لاطائل

اس کے بعد جو آپ نے مسئلہ نفاذِ قضا، ھدایہ وعینی ونہایہ سے نقل کیا ہے، طولِ لاطائل ہے، نقل سے نہ ہمارا نقصان نہ آپ کا کچھ نفع، بلکہ آپ کی نقل سے ہم کو تو کچھ فائدہ ہی ہوگا، چنانچہ عنقریب معلوم ہوجائے گا، ؎ عدو شود سببِ خیر گر خدا خواہد[3]۔

ایک مثال سے نفاذِ قضا پر اعتراض

ہاں آپ نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ قواعدِ حنفیہ اور ان کی روایات کے بموجب منکوحۂ غیر میں بھی قضائے قاضی کا ظاہراً وباطناً نافذ ہونا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے لئے آپ نے ایک صورت بزعمِ خود تجویز کی ہے، اس کا جواب بے شک ہمارے ذمہ ہے، سو اول صورت مذکورۂ جناب بلفظہ نقل کرتا ہوں، بعدہٗ ان شاء اللہ تعالیٰ جواب باصواب عرض کروں گا

---

[1] ایسی عقل وسمجھ پر رونا چاہیے! [2] پادر ہوا: ہوا میں پاؤں یعنی بے بنیاد ۱۲

[3] دشمن بھلائی کا سبب بن جاتا ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں ۱۲

قولہ: منکوحۂ زید نے عمرو اور بکر دو گواہ جھوٹے قاضی کے یہاں اس مضمون کے گذارے کہ زید نے تین طلاقیں دے دی ہیں، اور عدتِ طلاق بھی گذر گئی ہے، حالانکہ زید نے نفس الامر میں تین طلاقیں بالکل نہیں دی تھیں، چہ جائیکہ عدت گذری ہو، پس قاضی بحکمِ مسئلہ نفاذِ قضا کے ضرور حکمِ تفریق کر دے گا، پھر عمرو نے جو ایک جھوٹا گواہ منجملہ ان دو گواہوں جھوٹے کے ہے، بعد اس مقدمہ کے جھوٹا دعویٰ کیا کہ یہ عورت میری منکوحہ ہے، اور دو گواہ جھوٹے عقدِ نکاح کے گذران دیئے، تو اب قاضی عقدِ نکاح کا حکم بالضرور کر دے گا، اب دیکھو کہ یہ عورت جو منکوحۂ زید تھی، اس تدبیر سے عمرو کو ظاہر و باطن میں حلال وطیب ہو گئی، البتہ کچھ قدرے تدبیر زیادہ کرنی پڑی، پس انکار آپ کا نسبت منکوحۂ غیر کے بھی کچھ کام نہ آیا، انتہیٰ" (ص۵۷)

جواب **اقول** بحولہٖ! مجتہد صاحب! ہم تو آپ کے دعوے سن کر یہ سمجھے تھے کہ آپ کوئی ٹھکانے کی بات فرمائیں گے، مگر آپ تو ماشاء اللہ ایک سے ایک زیادہ بے تکی فرماتے ہیں ؎

زفرق تا بہ قدم ہر کجا کہ می نگرم   کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجاست[1]!

افسوس! آپ حضرات باوجود دعوے علم و اجتہاد ایسی بے سر و پا تقاریر پیش کرتے ہیں کہ جن کے سننے سے علم و اجتہاد کی قدر و منزلت آنکھوں میں کم ہو جائے تو عجب نہیں، اور زیادہ تعجب تو اس پر آتا ہے کہ حاویٔ معقول و منقول مولوی مجتہد عبید اللہ صاحب، و فخر مجتہدینِ آخر زماں مجتہد محمد حسین صاحب وغیرہم جمیع حضرات غیر مقلدین آپ کے اس رسالہ کے مُقرِّظ و مَدّاح ہیں، اور یہ بھی نہیں کہ بے دیکھے تعریف کرتے ہوں، بلکہ خوب دیکھ بھال کر، خیر! آپ کو بھی کچھ غم نہ کرنا چاہیے، "مرگِ انبوہ جشنے دارد[2]" —— اس کو کیا کیجئے کہ مجتہدانِ حال کا شیوہ یہی ہو گیا کہ خلافِ عقل، اجتہاد فرمایا کریں، اور سیدھی باتوں میں الٹی کہا کریں۔ ؎

تو کز سرائے طبیعت نمی روی بیروں   کجا بکوئے حقیقت گذر توانی کرد[3]؟!

خیر! پچھلی باتیں تو پیچھے گئیں، صورتِ مرقومہ حال میں ہی غور کیجئے کہ آپ نے کیسے جوہرِ عقل

---

[1] مانگ سے پیر تک جہاں بھی دیکھتا ہوں ؛ حسن دل کو کھینچتا ہے کہ دیکھنے کی جگہ یہی ہے —— یعنی آپ کے رد کی ہر بات قابلِ رد ہے ۱۲

[2] ایک گروہ کی موت ایک قسم کا جلسۂ جشن ہوتا ہے یعنی عام مصیبت کا رنج نہیں ہوتا ۱۲

[3] آپ جو کہ طبیعت کے محل سے باہر قدم نہیں رکھتے ؛ حقیقت کے کوچہ میں آپ کا گذر کیوں کر ممکن ہے ؛ یعنی ظاہر پرست حقیقتِ حال کب سمجھ سکتا ہے؟ ۱۲

دکھلاتے ہیں؟ آپ کا منشأ اعتراض یہ ہے کہ مسئلہ مرقومہ بالا میں عورت مذکورہ باوجودیکہ منکوحۂ زید تھی، مگر تدبیرِ مذکورۂ جناب کی وجہ سے بوجہ قضائے قاضی زوجۂ عمرو بن گئی، لیکن آپ اور حضرات مقرظ و مداح یہ نہ سمجھے کہ صورتِ مرقومہ میں تو بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی قضا ظاہرًا و باطنًا نافذ نہیں ہو سکتی، یہ فقط آپ کی کج فہمی ہے، کیونکہ گواہوں نے آپ کے بیان کے بموجب طلاق و انقضائے عدت دونوں کی گواہی دی ہے، اور بوجہ شہادتِ شاہدین قاضی کو بہ نسبت ہردو امور مدعی کی ڈگری کرنی پڑی، لیکن ہم بحوالۂ درمختار یہ بات اوپر کہہ چکے ہیں، کہ نفاذِ قضا کے لئے محل کا قابلِ انشاءِ حکم ہونا ضروری ہے، اور بحوالۂ ہدایہ آپ بھی اس بات کو بیان کر آئے ہیں، کہ نفاذِ قضا عقود و فسوخ میں ہوتا ہے، سو نظر بریں حکمِ قاضی وقوعِ طلاق میں تو بے شک نافذ ہو جائے گا، کیونکہ منکوحۂ زید محلِ انشائے طلاق ہے، اور طلاق منجملۂ فسوخ بھی ہے، ہاں گواہوں نے جو انقضائے عدت کا دعوے کا ذبہ کیا تھا، اور بوجہ شہادت، قاضی کو ان کے موافق حکم دینا ضروری ہوا، اس میں نفاذِ قضا کی کوئی صورت نہیں، آپ ہی فرمایئے! اس کو عقود میں داخل کروگے یا فسوخ میں؟ اور نہ حکم انقضائے عدت کو ممکن الانشاء کہہ سکتے ہیں، وَهُوَ شَرْطٌ لِنَفَاذِ الْقَضَاءِ[1]

ہاں البتہ اگر حکم طلاق کے بعد واقع میں عدت گذر چکی ہو، اور اس کے بعد کوئی مدعی نکاح ہوا، تو بعد قضائے قاضی وہ اس کی زوجہ فی التحقیقت ہو جائے گی، مگر آپ کو کیا نفع؟ کیونکہ جب بموجب حکمِ قاضی وقوعِ طلاق ہو چکا، اور عدت بھی فی الواقع گذر چکی، تو اس کو اب بھی منکوحۂ غیر کہنا آپ ہی صاحبوں کا کام ہے، ———— بالجملہ اگر عدت فی الواقع منقضی[2] ہو چکی ہے، تو بے شک قضائے قاضی نافذ ہو جائے گی، مگر اس کو منکوحۂ غیر کہنا غلط، اور اگر دراصل عدت منقضی نہیں ہوئی، چنانچہ آپ نے یہی صورت بیان کی ہے، تو اس صورت میں قضا نافذ ہی نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ازیں آپ نے جو عبارتِ عینی شرحِ ہدایہ نقل کی ہے، اس میں جملہ وَتَزَوَّجَتْ بِآخَرَ بَعْدَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ[3] خود موجود ہے، الغرض اہلِ فہم کے نزدیک تو مطلب ظاہر ہے، اور عدمِ نفاذِ قضا صورتِ مجوزۂ جناب میں بدیہی، البتہ جن کو سر و دُم کی خبر نہیں، اور مبلغِ علم دعاوئ باطلہ کو سمجھتے ہیں وہ صاحب جو ارشاد فرمائیں سب بجا ہے۔

الزام ثابت کیجئے! اب عرض اخیر یہ ہے کہ آپ اور حضرتِ مُشْتَہِر سے یہ امید کرنی تو سراسر فضول

---

[1] حالانکہ یہ قضا کے نفاذ کے لئے شرط ہے ۱۲ [2] مُنْقَضِی: پوری ۱۲ [3] اور عورت نے دوسرے سے عدت کے ختم ہونے کے بعد نکاح کیا ۱۲

ہے کہ آپ در بارہ عدم نفاذِ قضاء کوئی دلیلِ عقلی یا نقلی قابلِ تسلیم اہلِ علم پیش کریں، ہاں البتہ حضرت سائل نے جو نفاذِ قضا فی منکوحۃ الغیر[1] کو اپنی ایمان داری یا خوش فہمی کی وجہ سے حنفیہ کے ذمہ لگایا تھا، اور پھر بڑی شد و مد سے اس کے اثبات کا دعویٰ کیا تھا، اور آپ نے بھی اس دفعہ کے شروع میں صورتِ متنازع فیہ کے کذب کو تسلیم کر کے پھر اس کے ثبوت کے لئے بزعم خود ایک شکلِ عجیب ایجاد کی ہے، تو اگر آپ صاحبوں سے ہو سکے تو کتب فقہ حنفیہ سے اسی کو ثابت کر دیجئے، اور در صورتیکہ آپ اور آپ کے مقتدا حضرت مشتہر امرینِ مذکورتین[2] میں سے ایک امر کی دلیل پیش کرنے سے بھی عاجز ہوں، چنانچہ اب تلک یہی قصہ ہو رہا ہے، تو پھر بروئے انصاف مسئلہ مذکورہ میں حنفیوں پر اعتراض پیش کرنا سراسر بے غیرتی ہے، مگر خدا کے لئے ایسے دلائل پادر ہوا[3] جیسے کہ آپنے اب بیان فرمائے ہیں، نہ ہوں، کیونکہ ناظرین کی تضیعِ اوقات ہوگی، اور آپ کو کچھ نفع نہ ہوگا، بلکہ بشرطِ حیا اور اُلٹی ندامت اٹھانی پڑے گی۔

* * *

قولہ: جنابِ من! اب آپ کو ثابت ہوا ہوگا کہ محمدیانِ عامل بالحدیث کو واسطے ترکِ تقلیدِ شخصی کے عذر معقول ہے، انتہی (ص۵۵)

واقعی آپ معذور ہیں

اقول: مجتہد صاحب! ہم کیا جو اہلِ عقل آپ کی فہم و ذکاوت و ظاہر پرستی سے واقف ہوگا، وہ آپ کو بے شک در بارہ ترکِ تقلید و تخطیہ[4] مقلدین معذور سمجھیں گے، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی کی تقلید کوئی جبھی کرتا ہے، جب اس کا معتقد ہو، اور معتقد جب ہو جب اس کی باتوں کو سمجھے، کوئی کچھ کہے رہیں تو اس بات میں آپ کا ہم صفیر[5] ہوں، آپ اور آپ کے امثال ائمہ مجتہدین خصوصًا امام الائمہ کے براہین پر جس قدر جرح و قدح کریں سب بجا ہے، اور آپ معذور ہیں، اور اس کے برخلاف آپ سے امید رکھنی تکلیف مالایطاق[6] ہے، چنانچہ ناظرینِ اوراق کو یہ بات ان شاء اللہ کالعیان[7] معلوم ہو جائے گی، مگر ہاں جیسے آپ اس باب میں معذور ہیں، ایسے ہی مقلدین و ائمہ مجتہدین کا بھی کچھ قصور نہیں ؎

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم چشمۂ آفتاب را چہ گناہ[8]؟!

---

[1] غیر کی منکوحہ میں فیصلہ کا نافذ ہونا ۱۲ [2] اوپر ذکر کردہ دو باتیں ایک منکوحۂ غیر میں نفاذ قضا دوسری وہ عجیب شکل جو صاحب مصباح نے ایجاد کی ہے ۱۲ [3] پادر ہوا: بے بنیاد [4] تخطیہ: کسی کے کام میں نقص نکالنا ۱۲ [5] ہم صفیر: ہم آواز ۱۲ [6] ناقابلِ برداشت تکلیف ۱۲ [7] کالعیان: آنکھوں سے دیکھنے کی طرح، مشاہدہ کی طرح ۱۲ [8] اگر دن میں چمگادڑ کو نظر نہ آئے: تو اس میں سورج کی ٹکیا کا کیا قصور؟!

ملکیت کی علّت قبضۂ تامّہ ہے

اس کے بعد کے قول میں جو آپ نے کوئی ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، اور اس میں بھی جنابِ حسبِ عادتِ قدیم عقل وانصاف سے قطع نظر فرمائی ہے، سو خلاصہ آپ کے اقوالِ پریشان کا کُل اتنا ہے کہ ادلۂ کاملہ میں جو قبضۂ تامہ کو علّتِ ملک قرار دیا ہے، آپ قبضہ کی علت کے منکر ہیں، اور برزعم خود قاعدۂ مذکورہ پر اعتراض پیش کئے ہیں، کبھی پوچھتے ہو، قبضہ سے کون سی ملک ثابت ہوتی ہے ؟ ملک طیّب یا خبیث ؟ کبھی فرماتے ہو کہ رہن ودیعت وسرقہ وغصب[1] وغیرہ میں تو قبضہ ہوتا ہے، مگر ملک کہیں نہیں ہوتی، علاوہ ازیں آپ نے حسبِ استعداد بہت جرح وقدح فرمائی ہے، اگرچہ اکثر کیا بلکہ کل اعتراضات جناب کے ایسے ہیں کہ صاحبِ فہم سلیم کو بعد غور وفہم ان کے بے جا ہونے کا یقینِ کامل ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے، مگر آپ اور آپ کے معتقدوں مدّاحین ومُقرّظین کے سمجھانے کو ہم بھی ہر ایک اعتراض کا جواب علی سبیل الاختصار بیان کرتے ہیں، فہم کو ساتھ لے کر سنئے :

ملک حلال کا طریقہ کبھی حلال کبھی حرام ہوتا ہے

مجتہد صاحب افسوس! آپ کو اب تک یہ بھی خبر نہیں کہ متنازع فیہ کون سی ملک ہے ؟ حلال یا حرام ؟ حنفیہ جو قضائے قاضی کو ظاہرًا و باطنًا نافذ کہتے ہیں، اس کا یہی تو مطلب ہے کہ بہ سبب قضائے قاضی شئ متنازعہ فیہ مدعی کے حق میں مملوک بملکِ حلال ہو جاتی ہے، ہاں طریقۂ ملک کبھی حلال ہوتا ہے کبھی حرام، مگر نفسِ ملک میں اس کی وجہ سے حرمت نہیں آجاتی، چنانچہ اوراقِ گذشتہ میں مفصّل عرض کر چکا ہوں، کچھ اعتراض کرنا ہو تو وہاں پیش کیجئے۔

باقی یہ آپ کا فرمانا کہ "اگر ملکِ طیّب مراد ہے تو آپ نے اس مقدمہ کو کسی دلیل سے مدلّل نہیں کیا، "سچّے جانے اور بھلا اب کے تومار" کہے جانے سے کم نہیں، جنابِ عالی! ادلۂ کاملہ کو ملاحظہ فرمایئے دیکھئے اس کی عبارت کا یہی تو ما حصل ہے کہ :

> "ملک معتبر عند الشرع بدون القبض نہیں ہوتی، یعنی قبضہ علتِ ملک ہے جس جگہ قبضۂ تامہ ہوگا ملک بھی ہوگی، قبضہ جائے گا تو ملک بھی جاتی رہے گی، کیونکہ حدوثِ ملک اول قبضہ ہی کی وجہ سے

---

[1] رہن: گروی، ودیعت: امانت، سرقہ: چوری، غصب: چھیننا ۱۲

ہوتا ہے، اس کے بعد کہیں بیع وشراء کی نوبت آتی ہے، علاوہ ازیں بیع قبل القبض کا ممنوع ہونا بھی اسی بات پر دال ہے کہ قبضہ علتِ ملک ہے۔

قبضہ کے علتِ تامہ ہونے کی تفصیل

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ امر سب پر روشن ہے کہ معلول[1] بدون علت تامہ کے موجود نہیں ہوسکتا چنانچہ آپ نے جو منہیہ[2] لکھا ہے، اس میں بالتصریح اس کو آپ بھی تسلیم کرتے ہیں، سو اب آپ ہی فرمایئے کہ ایسی علتِ ملک کہ جس کے آنے سے ملک آ جائے، اور اس کے جانے سے ملک جائے، کیا ہے؟ اگر وہ علتِ تامہ قبضۂ تامہ ہی ہے تو فہو المراد! اور اگر کچھ اور ہے تو تبلایئے تو سہی وہ کیا ہے؟ جناب مجتہد صاحب! آپ تو تبلا چکے، اگر تبلا سکتے تو ابھی تبلاتے، خیر اب ہم ہی عبارتِ ادلۂ کاملہ کی شرح کرتے ہیں، سنیئے!

جب یہ بات مسلّم ٹھیری کہ بدون علت معلول کا ہونا، اور بعد وجودِ علت تامہ معلول کا نہ ہونا ممتنع ہے، اور یہی امر علامتِ علتِ تامہ ٹھیرا، تو ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ قبضۂ تامہ کا حال بہ نسبت ملک ایسا ہی ہے، بیع وشراء وہبہ وصدقہ وغیرہ جو ظاہر بینوں کی نظر میں علتِ ملک معلوم ہوتے ہیں، ان میں اور ملک میں اس قسم کا تلازم نہیں ہے، کیونکہ حدوثِ ملک اول جو ہوتا ہے، تو صرف قبضہ ہی کے سہارے ہوتا ہے، یعنی اشیاءِ مباح ——— مثل جانورانِ صحرائی ودریائی واشجار واثمارِ غیر مملوکہ وغیرہا ——— جو ملک میں آتے ہیں، صرف بوجہ قبضہ ہی آتے ہیں، بیع وشراء وغیرہ اسبابِ ملک کا پتہ بھی نہیں ہوتا، بلکہ یہ امور تو قبضہ ہی کے بعد ہو سکتے ہیں۔

بیع وشراء وغیرہ اسبابِ ملک درحقیقت اسبابِ حصولِ قبضہ ہیں

اور اگر حقیقۃ الامر کو دیکھئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ بیع وشراء وہبہ وغیرہ حقیقت میں اسبابِ ملک نہیں ہیں، بلکہ یہ امور اسباب وموجباتِ حصولِ قبضہ ہیں، اور قبضہ درحقیقت علت ملک ہے، اور قبضہ، ملک کے لئے واسطہ فی العروض[3] ہے، اور بیع وشراء وغیرہ اسباب وموجبات، قبضہ کے

---

[1] جیسے دن کا پایا جانا سورج طلوع ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے ۱۲ [2] منہیہ: خود مصنف کا لکھا ہوا حاشیہ اس کو منہیہ اس لئے کہتے ہیں کہ مصنفین کی عادت ہے کہ حاشیہ کے ختم پر ۱۲ لکھ کر "منہ" لکھتے ہیں، اور ۱۲ حد کا عدد ہے یعنی حاشیہ ختم ہوا ۱۲

[3] یعنی قبضۂ تامہ کی وجہ سے مالکان کو ملکیت حاصل ہوتی ہے، جیسے انجن کے ذریعہ ڈبے اور سوار متحرک ہوتے ہیں، اور اسبابِ ملک قبضہ کیلئے واسطہ فی الثبوت ہیں، جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کے لئے سبب ہے، اور واسطہ فی الثبوت ذی واسطہ سے مقدم ہوتا ہے، اسی وجہ سے اسبابِ ملک قبضہ سے مقدم ہوتے ہیں ——— واسطوں کی تعریفات اور ان کے احکام آگے ص ۴۳۱ پر آرہے ہیں وہاں دیکھ لئے جائیں ۱۲

حق میں واسطہ فی الثبوت ہیں، اور چونکہ واسطہ فی العروض امرِ واحد کے متعدد نہیں ہو سکتے تو اس لئے ملک بدون قبضہ ثابت ہونی محال ہے، مگر واسطہ فی الثبوت چونکہ متعدد ہو سکتے ہیں، اس لئے قبضہ، بیع وشراء وہبہ وغیرہ امورِ متعددہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔

بالجملہ بیع وغیرہ جملہ عقود کا فقط یہ کام ہے کہ ان کی وجہ سے شئی غیر مقبوض، مقبوض بن جاتی ہے، اور علتِ ملک قبضہ ہی ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بدون قبض حدوث[1] ملک نہیں ہوتا، اور بغیر بیع وشراء وغیرہ ملک موجود ہو سکتی ہے، چنانچہ اشیاءِ[2] غیر مملوکہ میں یہی ہوتا ہے، کیونکہ وجودِ معلول بدون وجودِ علت تو محال ہے، ہاں اسبابِ بعیدہ غیر لازمہ کا حال یہی ہوتا ہے کہ کبھی وجودِ معلول کے ساتھ جمع ہوتے ہیں، اور کبھی نہیں، سو اسی وجہ سے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ملک بدون قبضہ موجود ہو، کیونکہ قبضہ علّتِ ملک ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ بیع وشراء وغیرہ اسبابِ قبض موجود نہ ہوں، اور ملک موجود ہو جائے، کیونکہ امورِ مذکورہ علتِ ملک تھوڑا ہی ہیں جو ملک بدون ان کے نہ ہو سکے۔

قضا بھی حصولِ قبضہ کا سبب ہے

سو جیسے بیع وشراء وہبہ وغیرہ موجباتِ قبضہ ہیں، ایسے ہی قضائے قاضی کو بھی موجبِ قبضہ سمجھنا چاہئے، اور جیسے وہ قبضہ کہ جس کا سبب بیع وشراء وہبہ ہوتا ہے مفیدِ ملکِ طیّب ہوتا ہے، اسی طرح وہ قبضہ کہ جس کا سببِ حدوث، قضائے قاضی ہے ضرور موجبِ ملکِ طیّب ہوگا، اور جیسے عقدِ بیع وشراء کے امرِ ممنوع پر متفرع ہونے سے نفسِ ملک میں حرمت نہیں آجاتی، اسی طرح حکمِ قاضی کے کذب پر متفرع ہونے سے خود ملک کے طیّب وحلال ہونے میں سرِ مو تفاوت نہ ہوگا۔ کَمَا مَرَّ سَابِقًا۔

بالجملہ سوائے قبضہ نہ بیع وشراء ونکاح میں یہ بات ہے نہ ہبہ وصدقہ میں، کہ وہ ہو تو ملک آئے اور وہ نہ ہو تو ملک نہ آئے، اس لئے خواہ مخواہ قبضہ ہی کو علتِ ملک ماننا پڑے گا، اور بیع قبل القبض کا ممنوع ہونا بھی اسی پر دال ہے کہ علتِ ملک قبضہ ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک مالِ ضمار[3] میں زکوٰۃ نہ آنا بھی بشرطِ فہم اسی جانب مُشیر ہے کہ قبل القبض

---

[1] حدوث: وجود [2] یعنی مباح الاصل چیزیں [3] ضمار کے لغوی معنی ہیں پوشیدہ، ٹالا ہوا وعدہ، اور فقہ کی اصطلاح میں ضمار اس مال کو کہتے ہیں جس کی واپسی کی امید نہ رہی ہو، مثلاً گم شدہ مال، بھاگا ہوا یا گم شدہ غلام، چھینا ہوا مال بشرطیکہ غصب کے گواہ نہ ہوں، وہ مال جو سمندر میں گر پڑا ہو، وہ مال جو جنگل میں دفن کیا ہو اور اس کی جگہ بھول گیا ہو، اور وہ مال جو کسی کو قرض دیا ہو اور قرضدار مُکر گیا ہو، اور گواہ نہ ہوں (ہدایہ ص ۱۶۷ ج ۱) ۱۲

کوئی شئ مملوک ہی نہیں ہوتی، علاوہ ازیں بہت سے مسائل جزئیہ اسی قاعدہ پر متفرع معلوم ہوتے ہیں۔

قبضہ کے علت تامہ ہونے پر اعتراض

اور آپ نے جو منہیہ میں یہ لکھا ہے کہ: " اگر قبضہ کو علت تامہ ملک مانا جائے تو پھر قضائے قاضی کی بھی کچھ حاجت نہ ہونی چاہئے، بلکہ بیع و نکاح وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں، ورنہ ان امور کی ضرورت ہوگی تو پھر قبضہ کو علت تامہ ملک کہنا غلط ہو جائے گا، انتہیٰ "

جواب آپ کی کج فہمی پر دال ہے، تقریرِ گذشتہ میں عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ تو علتِ تامہ ملک ہے، اور بیع و شراء و نکاح وغیرہ سببِ تبدیلِ قبضہ ہیں، یعنی ان امور کا تو یہ کام ہے کہ غیر مقبوض کو مقبوض بنادیں، باقی ثبوتِ ملکیت کی علت قبضہ ہوتا ہے۔

اور یہ مطلب آپ کہاں سے سمجھ بیٹھے کہ قبضہ علتِ ملک ہو تو پھر چاہئے کہ اس کے لئے کوئی سبب بھی عالم میں موجود نہ ہو؟ منجملہ مجتہداتِ جناب کے شاید ایک مسئلہ یہ بھی ہو، یہ قاعدہ تو سب کو معلوم تھا کہ سوائے وجودِ علتِ تامہ وجودِ معلول میں اور کسی امر کی ضرورت نہیں ہوتی، مگر یہ کسی نے نہ سنا ہوگا کہ علتِ تامہ کو اپنے موجود ہونے میں بھی کسی امر کی احتیاج نہیں ہوتی، یہ اجتہادِ پر خطا ہمارے مجتہد صاحب ہی کا حصہ ہے، پھر اس فہم و اجتہاد کے بھروسے پر کہ جہاں کہتے ہو الٹی ہی کہتے ہو، تمام ائمہ مجتہدین و اکابر دین کو نشانۂ تیرِ ملامت بناتے ہو۔

آں کس کہ نداند و بداند کہ بداند　　در جہلِ مرکب ابدالدہر بماند[1]

اب ہماری بھی یہ عرض ہے کہ قبضہ کا علتِ ملکِ طیب نہ ہونا اگر کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت کر سکیں تو کیجئے، اور یہ نہ ہو سکے تو ہماری دلیل ہی پر کوئی اعتراض مدلل پیش کیجئے، مگر فقط استبعاد بلا دلیل سے کام نہ نکالئے، ورنہ آپ کا قول نہ عندالناس مقبول ہوگا نہ عنداللہ۔

چوری و غصب کے مال پر قبضہ ہوتا ہے، مگر ملکیت نہیں ہوتی (ایک اعتراض)

ہاں اس کے بعد جو آپ نے بزعمِ خود سندِ منع پیش کی ہے آپ کے ارشاد کے بموجب اس کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے، اور آپ کی خوش فہمی کا اظہار لازم یعنی آپ جو قبضہ کی علیت کے منکر ہیں، اس کی سند میں آپ یہ ارشاد کرتے ہیں کہ:

" اگر قبضہ تامہ علتِ تامہ ملک ہوتا تو پھر تخلفِ[2] ملک عن القبض محال ہوتا، حالانکہ مالِ مغصوب

---

[1] وہ شخص جو کہ جاہل ہے اور سمجھتا ہے کہ عالم ہے۔ وہ شخص ہمیشہ جہل مرکب میں مبتلا رہتا ہے۔

[2] ملکیت کا قبضہ سے پیچھے رہ جانا

> ومسروق ومال یتیم وودیعت ورہن وعاریت پر غاصب وسارق وولیٔ یتیم ومودَع ومُستعیر کا قبضہ تامہ ہے، اور بالاتفاق اموال مذکورہ کا اشخاص مذکورہ کی ملک ہونا باطل ہے، سو اگر قبضہ علتِ تامہ ملک ہوتا تو صُوَرِ مذکورہ میں بھی تخلّفِ ملک عن القبض نہ ہوتا، انتہی "

یہ قبضہ تامہ نہیں ہے (جواب)

مجتہد صاحب! آپ تو بزعم خود سند منع پیش کرکے اپنے دعوے کو مدلّل کرچکے، اب ہماری بھی عرض سنئے، جنابِ عالی! آپکے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ قبضہ کے علت تامۂ ملک ہونے کے یہ معنی سمجھ گئے ہیں کہ قبضہ تامّہ ہو یا غیر تامہ، حقیقی ہو یا مجازی و عارضی مُستقَر ہو یا غیر مستقر علتِ تامۂ ملک ضرور ہوگا، اور یہ مطلب سمجھنا آپ کی ظاہر پرستی کا نتیجہ ہے۔

اول تو آپ نے یہ خیال کیا ہوتا کہ ایسی بات بدیہی البطلان کون ذی عقل کہہ سکتا ہے؟ اگر ہم بھی ایسے بے سروپا دعوے کرنے لگیں، تو پھر ہم میں اور آپ میں فرق ہی کیا رہے؟! آپ سب کو اپنے ہی اوپر قیاس فرماتے ہیں، ——— دوسرے ادلۂ کاملہ میں یہ عبارت موجود ہے کہ:

> "جب قبضۂ مدعی بوجہ قضائے قاضی ایسا مستحکم ہوگیا کہ اس کے اٹھنے کی امید بھی نہیں، تو وہ کیونکر موجب ملک نہ ہوگا؟"

اس سے بھی بشرطِ فہم یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ مستحکم ومستقر ہو تو موجب وعلتِ ملک ہوگا، والّا فلا

تیسرے یہ کہ آپ بھی اپنے کلام میں قبضۂ مفیدِ ملک کو مقید بصفتِ تمام وکمال فرماتے ہیں، آپ کے ارشاد سے بھی قبضۂ تامّہ کا مفیدِ ملک ہونا مفہوم ہوتا ہے، نہ قبضۂ مطلق کا ——— باقی یہ حضور کی قوتِ اجتہادیہ کا طفیل ہے کہ قبضۂ سارِق وغاصب وغیرہ کو قبضۂ تامہ قرار دیتے ہو، بھلا آپ عبارت ادلۂ کاملہ کو تو نہ سمجھے، مگر آپ نے للہ اپنی تصنیف کو تو سمجھا ہوتا، ایسے کم فہم تو ہوا کرتے تھے کہ غیروں کے کلام کو نہ سمجھیں، مگر یہ خاصۂ جناب ہی ہے کہ اپنے کلام کو بھی نہ سمجھیں، کیوں نہ ہو؟ اجتہاد اسی کا نام ہے۔

اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپنے قبضہ کو تامّہ اور کاملہ ہونے کے ساتھ کیوں مقیّد کیا؟ اگر آپ کے نزدیک قبضۂ مطلق کا ——— خواہ تامّہ ومستقل ہو یا غیر تام وغیر مستقل ——— علتِ ملک ہونا ہمارے کلام سے ثابت ہوا تھا تو آپ نے قیدِ تمام وکمال کے ساتھ جو مخالف مقصود ہیں، کیوں قبضہ کو مقید کیا؟ ——— اور اگر یہ قید بامعنیٰ[1] ہے، اور قبضۂ غیر تامّہ سے احتراز مقصود ہے، تو فرمایئے تو سہی قبضۂ سارق وغاصب وغیرہ بھی کیا آپ کے نزدیک تام ومستقر ہے؟ ——— اور اگر بالفرض یہ

---

[1] ورنہ نہیں ۱۲

سب قبضہ تام ہیں، تو پھر آپ کے نزدیک قبضۂ غیر تام خدا جانے کون سا ہوگا؟

شاید حضور کے نزدیک قبضۂ غیر تامہ کے یہ معنی ہوں کہ شئی مقبوضہ کا ایک کنارہ ایک کے ہاتھ میں اور دوسری جانب دوسرے کے ہاتھ میں، آپ کی ہر تقریر سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ عبارت ادلۂ کاملہ کو بدون سمجھے، بلکہ اپنے کلام کے معنی سے بھی قطع نظر فرما کر جو چاہتے ہیں ارشاد کرنے لگتے ہیں، اور مفت میں دھمکانے کو موجود ہو جاتے ہیں، چونکہ آپ مُلقّب بافضل المتکلمین ہیں، اور علم و اجتہاد کی بھی آپ پر تہمت ہے، اس وجہ سے اول تو آپ کے مُزخرفات دیکھ کر ہم کو حیرانی ہوتی تھی، اور بلکہ یہ خیال بھی ہوتا تھا کہ ایسی تقریر مہمل ذی علم و ذی عقل کا کام نہیں، شاید اس کے معنی کچھ اور ہوں، مگر کچھ توجہ کے بعد یہ معلوم ہوا کہ آپ فقط حضراتِ ائمہ مجتہدین ہی کے مخالف اجتہاد نہیں فرماتے، بلکہ خلافِ عقل ونقل بھی استنباط کرتے ہیں، چنانچہ عباراتِ جناب میرے دعوے پر شاہدِ عدل ہیں۔

قبضۂ تامہ کی حقیقت

خیر آپ تو نہ سمجھے، اب ہم کو مطلبِ ادلہ مُفصلاً بیان کرنا پڑا، تاکہ قبضہ کا علت تامۂ ملک ہونا، اور آپ کے اعتراضات کا آپ کی بدفہمی پر دال ہونا ظاہر ہو جائے۔

سنیئے! ہم نے جو قبضہ کو علت تامۂ ملک قرار دیا ہے، تو قبضۂ تامہ حقیقی کو قرار دیا ہے، کیونکہ قبضہ عارضی وغیر تام کو ـــــ باعتبار حقیقت ـــــ قبضہ کہنا ہی ٹھیک نہیں، یوں بوجہ مُشاکلتِ[1] ظاہری اس کو بھی کوئی قبضہ کہہ دے، اس سے کیا ہوتا ہے؟ الغرض ہماری مراد قبضہ سے قبضۂ تامہ و مستقلہ حقیقیہ ہے، اور قبضۂ تامہ کے یہ معنی ہیں کہ حسبِ حکم شارع اس قبضہ کو قاضی بھی برقرار رکھے، اور اس کے رفع کرنے کا قاضی کو اختیار نہ ہو، اور قبضۂ مستقل اور حقیقی سے یہ مراد ہے کہ قبضہ اصلی ہو، یہ نہ ہو کہ قبضہ فی الحقیقت تو کسی اور کا ہو، اور بوجہ عطائے غیر مجازاً اور تبعاً اس کو بھی قابض کہتے ہوں۔

بالجملہ علتِ ملک قبضۂ مستقلہ و مستقرہ ہے، اگر اوصافِ مذکورہ میں سے ایک وصف بھی مفقود ہوگا تو وہ قبضہ علتِ تامۂ ملک نہ ہوگا، اب اس کے بعد ہر ذی فہم سمجھ جائے گا کہ آپ نے جس قدر اعتراضات بطور سندِ منع پیش کئے ہیں، سب کا مدار اس پر ہے کہ آپ نے بمقتضائے ظاہر پرستی جو مبلغ علمِ جناب و امثالِ جناب ہے، صورتِ قبضہ اور قبضۂ مجازی کو بھی قبضۂ حقیقی و تام ہی سمجھ لیا ہے، اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں کیا، سو یہ خوش فہمی جناب ہے، ہمارا کچھ قصور نہیں، مثلاً اگر کوئی

---

[1] بظاہر ہم شکل ہونا ۱۲

شخص بوجہ تشابہ لونِ ظاہری استحاضہ کو بھی حکمِ حیض ہی عطا کرنے لگے، اور حقیقتِ حیض[1] واستحاضہ ــــــ جو کہ مابہ الامتیاز ہے ــــــ اس کو نہ سمجھے، تو یہ اس کی کور باطنی ہے۔

مزید وضاحت مجملاً تو آپ کے جملہ اعتراضات کا جواب ہو چکا، مگر بنظرِ مزید توضیح و نیز بدیں وجہ کہ کیا عجب ہے کہ آپ اب بھی نہ سمجھیں، کسی قدر تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

سنئے! مالِ مرہون[2] ومالِ یتیم وعاریت وودائع میں تو باوجودِ قبض، ثبوتِ ملک نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ یہ قبضہ اگرچہ بایں معنی تامہ ہے کہ اس کے ثبوت واستقرار میں کوئی دست اندازی نہیں کرسکتا، حتیٰ کہ قاضی سے بھی اس کی فریادرسی نہیں ہوسکتی، کیونکہ مرتہن ومستعیر وغیرہ جب تلک اپنی سرحدِ اختیار تلک قبضہ رکھیں گے، وہ قبضہ عند القاضی وغیر القاضی جائز ومستقر سمجھا جائے گا، اور در صورتیکہ اشخاص مذکورہ اپنی حدِ اختیار سے باہر قدم رکھیں، اور ناجائز طور پر قبضہ رکھنا چاہیں تو اب ان کو درحقیقت مستعیر ومرتہن وغیرہ کہنا ہی غلط ہے، بلکہ خائن کہنا چاہئے، کیونکہ قبضہ اشخاص مرقومہ دراصل قبضہ امانت ہوتا ہے، اور جب انھوں نے خلافِ امانت بطور ناجائز قبضہ رکھنا چاہا، تو اب بے شک خائن کہلائیں گے، اور ان کا قبضہ مثل قبضہ سارق وغاصب قبضہ ناتمام ہو جائے گا، اور اس کا حال آگے عرض کروں گا۔

بالجملہ قبضہ مرتہن ومستعیر وولیِ یتیم وغیرہ اگرچہ بمعنی مرقومہ بالا تامہ ہے، مگر اس میں بھی شک نہیں کہ قبضہ معروضہ قبضہ مستقل وحقیقی نہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ حقیقت میں تو اصل مالک کا قبضہ ہے، اور بوجہ عطائے مالک وہی قبضہ اشخاص معلوم کی طرف مضاف[3] ہوجاتا ہے، جو نسبت کہ واسطہ فی العروض کو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ ہوتی ہے، وہی حال قبضہ مالک کا بہ نسبت قبضہ مستعیر ومرتہن وغیرہ خیال کرنا چاہئے، یعنی جیسا کہ واسطہ فی العروض موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور ذی واسطہ مجازی، چنانچہ حرکت کشتی وجالسانِ کشتی میں بعینہٖ یہی قصہ ہے، ایسا ہی یہاں بھی سمجھنا چاہئے، مثلاً مثالِ مذکور میں اگر وصفِ مشترک بین الواسطہ وذی الواسطہ حرکت ہے، تو یہاں قبضہ ہے، وہاں واسطہ فی العروض اگر کشتی ہے، تو یہاں مالکِ اصلی، وہاں اگر ذی الواسطہ جالس کو کہتے ہو، تو یہاں مودَع ومستعیر وغیرہ کو کہنا چاہئے، الغرض وہی قبضہ تامہ واحدہ ہے، کہ اصل مالک کی طرف حقیقۃً مضاف ہوتا ہے،

---

[1] حیض: طبعی خون ہے، اور استحاضہ بیماری کا خون ہے ۱۲ [2] مالِ مرہون: گروی رکھا ہوا مال، ودائع: جمع ودیعۃ کی، امانتیں ۱۲ [3] مضاف: منسوب

اور مرتہن وغیرہ کی طرف مجازاً وتبعاً۔

سو جب یہ امر محقق ہوگیا کہ قبضۂ اشخاصِ معلومہ قبضۂ مستقل وحقیقی نہیں، بلکہ مجازی وغیر مستقل ہے، اور یہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ جو قبضہ علتِ تامۂ ملک ہے، اس کا حقیقی ومستقل ہونا بھی ضروری ہے، ورنہ علتِ تامہ نہ ہوگا، تو اب یہ بات اَظْہَرُ مِنَ الشَّمْس ہوگئی کہ قبضۂ مرتہن ومستعیر وغیرہ کا مفیدِ ملک ہونا ہمارے کلام سے ہرگز لازم نہیں آتا، بلکہ فہم ہو تو ہماری تقریر سے قبضۂ مذکور کا غیر مفیدِ ملک ہونا ثابت ہوتا ہے، چنانچہ عبارتِ ادلّہ جو اوپر عرض کر آیا ہوں اس میں قیدِ استحکام موجود ہے، اور ظاہر ہے کہ قبضۂ مرتہن وسارق وغیرہ مستحکم نہیں ہوتا، مالکِ شئی جب چاہے اٹھا دے۔

رہن پر مرتہن کا قبضہ قرآن سے ثابت ہے مگر ملکیت نہیں (دوسرا اعتراض)

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ ”جملہ فَرِهَانٌ[1] مَّقْبُوضَةٌ قبضۂ مرتہن پر دلالت کرتا ہے، اور قبضہ علتِ ملک ہوتا ہے، تو اس سے شئی مرہونہ کا ملکِ مرتہن ہونا ثابت ہوگیا“ حقیقت میں ایسا استدلال ہے جیسا کہ حضراتِ شیعہ اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا[2] مِنْهُمْ تُقٰةً“ سے تقیۂ[3] مصطلحہ کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

یہ قبضہ مستقل نہیں (جواب)

جنابِ مجتہد صاحب! آیتِ مذکورہ سے تو فقط شئی مرہونہ کا مقبوضِ مرتہن ہونا ثابت ہوتا ہے، یعنی شئی مرہون پر مرتہن کا قبضہ ہو جانا چاہئے، باقی یہ کہ وہ قبضہ مستقل بھی ہو، یہ آپ کہاں سے نکال لیں گے؟ کسی وصف کا کسی شئی پر اطلاق ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خواہ نخواہ وہ شئی موصوف مستقل وحقیقی بھی ہوا کرے، چنانچہ مثالِ مذکور میں لفظ ”متحرک“ کشتی وجالسانِ کشتی پر برابر بولا[4] جاتا ہے، اسی طرح پر ”مقبوض“ کے یہ معنی ہیں کہ اس پر قبضہ کامل ہو، خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی اور قبضۂ مفیدِ ملک کا حقیقی ومستقل ہونا واجب ہے، وھو معدومٌ[5] ھٰھنا فبطل الاستدلال۔

---

[1] یہ سورہ بقرہ آیت ۲۸۳ کا ٹکڑا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ رہن کو مرتہن کے قبضہ میں دے دینا ضروری ہے ۱۲

[2] یہ آل عمران آیت ۲۸ کا ٹکڑا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو دوست بنانا جائز نہیں ہے، اور جو ان کو دوست بنائے گا اللہ تعالیٰ اس سے بیزار ہیں، مگر ایسی صورت میں کہ ان سے کسی قسم کا قوی اندیشہ ہو ۱۲ [3] تقیہ مصطلحہ یعنی شیعوں کا تقیہ جس کا حاصل ہے کسی ظلم کے ڈر سے حق پوشی کرنا، جھوٹ بولنا ۱۲ [4] مگر کشتی حقیقۃً متحرک ہے اور جالسان مجازاً متحرک ہیں، اور متحرک کے معنی ہیں مقصد کی طرف متوجہ ہونا، منزل کی طرف جانا ۱۲ [5] وہ یہاں معدوم ہے لہٰذا استدلال باطل ہوگیا ۱۲

مالِ مغصوب ومسروق پر صرف صورتاً قبضہ ہوتا ہے

اور مالِ مغصوب ومسروق کا باوجود قبضۂ ظاہری مملوک نہ ہونا اس لئے ہے کہ وہ قبضہ ہی نہیں، یعنی صورتِ مرقومہ بالا میں تو قبضہ تھا، اگرچہ مستقل نہ تھا، اور یہاں سرے سے قبضہ ہی نہیں، بلکہ فقط صورتِ قبضہ ہے، اور تشابہ صوری کی وجہ سے عوام کو قبضہ کا دھوکا ہو جاتا ہے، چنانچہ مجتہد صاحب کے لئے بھی یہی تشابہُ صوری سدّراہ ہوا ہے، اور قبضۂ مفیدِ ملک کے لئے تام وکامل ہونا شرط ہے کما مَرَّ۔

الغرض قبضۂ مستقر ومستقل علّتِ تامّۂ ملک ہے، اور ان میں تخلّف مُحال ہے، اور مجتہد العصر نے جو بوجہ کم فہمی[1] جبلی اس پر اعتراض کئے تھے کہ اگر قبضہ، علتِ تامّۂ ملک ہے تو چاہئے کہ غاصب وسارق وغیرہ قابض کاذب اشیائے مذکورہ کے عند اللہ مالک ہو جائیں، وہ سب باطل ولغو ہو گئے۔

قبضہ علّتِ ملک نہیں ہے تو پھر علّت کیا ہے؟

ہاں البتہ مجتہد صاحب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر قبضہ علّتِ تامّۂ ملک نہیں تو فرمائیے اور کیا ہے؟ اور اشیائے غیر مملوکہ مثل اشجار و اثمار و جانورانِ صحرائی ودریائی جو اول ملک میں آتے ہیں تو وہاں علّتِ ملک کیا ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ وہاں بجز قبضۂ تامّہ بیع وشراء وغیرہ اسبابِ بعیدۂ ملک کا پتہ بھی نہیں ہوتا، شاید آپ کے نزدیک اشیائے معلومہ کا ملک میں آنا بھی مُحال ہو ؟!

خیر! جو کچھ ہو ارشاد فرمائیے، مگر یہ ملحوظ رہے کہ ہر شئی کے واسطے علّتِ تامّہ بمعنی واسطہ فی العروض ایک ہی شئی ہوتی ہے، کما ھو ثابتٌ وظاھرٌ ——— یہ اس لئے عرض کیا کہ کبھی حضور اشیائے غیر مملوکہ میں تو قبضہ کو علتِ تامّہ ملک بتلانے لگیں، اور اس کے ماسوا میں اور علتیں تجویز کی جائیں، اس کا جواب شافی عنایت فرمائیے، اور یہ بھی نہ ہو سکے تو قبضۂ مستقل ومستقر کے علّتِ ملک ہونے کو ہی باطل کیجئے، مگر ایسی کم فہمی کے اعتراض نہ ہوں جیسے جناب نے یہاں پیش کئے ہیں۔

بیع قبل القبض کی ممانعت عدم ملک کی وجہ سے ہے

اس کے آگے آپ کا یہ ارشاد کہ "بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے کس طرح لازم آتا ہے کہ ملک قبل القبض بھی متحقق نہ ہوا کرے" انتہیٰ، دعوی بلا دلیل ہے، اور آپ نے جو اس عبارت کے اوپر منہیہ لکھا ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ "ادلّہ میں بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ بعض صورتوں میں

---

[1] جبلی: فطری ۱۲

ملک ہوتی ہے، اور اختیار بیع نہیں ہوتا، سو اس طرح پر ہو سکتا ہے کہ بیع قبل القبض کی وجہِ ممانعت عدمِ ملک نہ ہو، بلکہ امرِ آخر ہو،، سو یہ ارشادِ جناب بھی لغو ہے، جس کو فہمِ خداداد سے کچھ بھی علاقہ ہے وہ بداہۃً جانتا ہے کہ اور صورتوں میں ممانعتِ بیع کی اگرچہ کچھ اور وجہ ہو، مگر بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے کی یہی وجہ ہے کہ قبل القبض وہ شئ ملک تام ہی میں نہیں آتی، چنانچہ اہلِ فقہ اور شراحِ حدیث بھی یہی وجہ لکھتے ہیں، اگر اقوالِ فقہاء کا دیکھنا دشوار ہے تو ملاحظۂ کلامِ اہلِ حدیث سے کیوں انکار ہے؟

ہاں البتہ بعض اور صُوَر میں باوجودِ ملک، بوجہ مصلحتِ آخر بیع کی ممانعت ہوئی، چنانچہ تفریق بین الولد والوالدۃ[1] کی ممانعت بھی مصلحتِ آخر —— مثل شفقت و ترحّم وغیرہ —— کی وجہ سے ہے، بوجہ عدمِ ملک نہیں، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے کی وجہ بھی مصلحتِ آخر ہی ہو، چنانچہ ظاہر ہے، آپ ہی ارشاد کیجئے کہ سوائے عدمِ ملک صورتِ متنازعہ[2] فیہا میں ممانعتِ بیع کی اور کیا وجہ ہے؟ —— یہ احتمال آپ کا بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی شخص کہے کہ کفر ممنوع ہے، کیونکہ اس میں کفرانِ نعمتِ[3] منعمِ حقیقی ہوتا ہے، اور اس پر کوئی بے وقوف اعتراض کرنے لگے کہ موجباتِ[4] ممانعت و حرمت کا حصر فقط کفرانِ نعمت میں تھوڑا ہی ہے؟! جائز ہے کہ سببِ ممانعت امرِ آخر ہو۔

علاوہ ازیں صورتِ تفریق میں اگر والدہ اور ولد تفریق پر راضی ہو جائیں، تو پھر اکثر علماء کے نزدیک بیع صحیح ہو جاتی ہے، اور بیع قبل القبض میں اس تراضی سے بھی صحت نہیں آسکتی، اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وجہِ ممانعت شفقت و ترحّم ہی تھا، عدمِ ملک نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ بیع مُفرِّق بین[5] الوالدۃ والولد عند الفقہاء مفید ملک ہوتی ہے، خلافِ شفقت و ترحّم کرنے کا وبال جدا رہا —— اور بیع قبل القبض میں اصل سے بیع ہی نہیں ہوتی، کیونکہ بائع کو اب تلک قبضہ جو کہ علتِ ملک ہے میسّر نہیں ہوا، ہاں بوجہ بیع استحقاقِ قبضہ بے شک حاصل ہے۔

بالجملہ سب صُوَرِ ممنوعہ میں منعِ بیع کے لئے کوئی وجہِ وجیہ چاہئے، کہیں کچھ وجہ ہے کہیں کچھ، اور بیع قبل القبض میں عقلاً و نقلاً سوائے عدمِ ملک اور کوئی وجہِ ممانعت نہیں ہو سکتی، سو فقط یہ احتمال کہ وجہِ ممانعتِ بیع بعض جگہ عدمِ ملک کے سوا اور بھی ہو سکتی ہے آپ کو مفید نہیں، کیونکہ

---

[1] باندی اور اس کے نابالغ بچے کو الگ الگ بیچنا ۱۲ [2] وہ صورت جس میں نزاع ہے یعنی بیع قبل القبض ۱۲ [3] حقیقی انعام فرمانے والے کی نعمتوں کی ناشکری ۱۲ [4] موجبات: اسباب ۱۲ [5] باندی اور اس کے نابالغ بچے کے درمیان جدائی کرنیوالی بیع ۱۲

وجہِ ممانعتِ بیع کہیں کچھ ہو، مگر صورتِ معلومہ میں وجہِ ممانعت، عدمِ ملک ہی ہے، سو اس سے بھی دیکھئے یہی ثابت ہوتا ہے کہ قبضہ علّتِ تامّہ ملک ہے، وھو المدّعیٰ۔

امانتیں اور گروی مالک بیچ سکتا ہے

اور اگر آپ کو کچھ فہم ہوتا تو سمجھ جاتے کہ بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے سے فقط قبضہ کا علّتِ ملک ہی ہونا نہیں ثابت ہوتا، بلکہ آپ جو پہلے ارشاد فرما آئے ہیں کہ "رہن میں قبضہ ہوتا ہے، اور شئی مرہون مرتہن کی مملوک نہیں ہو جاتی، اور ودائع میں بالبداہت قبضہ موجود ہے اور ملکِ رقبہ نہیں، انتہیٰ" ان اعتراضات کا جواب بھی اسی ممانعت سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ جن کے نزدیک بیع قبل القبض ممنوع ہے ودائع کی بیع ان کے نزدیک بھی جائز ہے، یعنی مُودِع[1] اگر ودیعت کو بیچ ڈالے اگرچہ مالِ مذکور امین کے قبضہ میں ہو تو بیع صحیح ہوگی، علیٰ ھٰذا القیاس راہن اگر مالِ مرہون کو بیع کر دے تو جب بھی بیع باطل نہیں ہوتی، بلکہ بیع تو درست ہی ہو جاتی ہے، یہ بات جدا رہی کہ مرتہن کو اختیارِ فسخ ہوگا، مگر اس اختیارِ فسخ ہی سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بیع تو ہو چکی، ورنہ اگر بیع ہی نہیں ہوئی تو مرتہن پھر فسخ ہی کس کو کرتا ہے؟ اور اگر اجازتِ مرتہن کے بعد بیع کرے گا ——— اگرچہ مالِ مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہو ——— تو بیع درست ہو جائے گی، غرض باطل کسی صورت میں نہیں ہوتی باجازت ہو یا بلا اجازت، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں بیع قبل القبض میں داخل نہیں، ورنہ مالِ ودیعت و مرہون کی بیع فاسد و باطل ہوتی، موقوف یا صحیح نہ ہوتی

علاوہ ازیں مالِ مرہون میں بعد اجازتِ مرتہن بیع کا درست ہو جانا، اور بیع قبل القبض کا رضائے بائع سے بھی صحیح نہ ہونا اس پر دال ہے، اور جب یہ صورتیں بیع قبل القبض میں داخل نہ ہوئیں تو بالبداہت مالِ ودیعت و مرہون کو مقبوضِ مودِع و راہن کہنا پڑے گا، اور قبضہ کی وہی تفصیل کرنی پڑے گی جو اوپر عرض کر آیا ہوں، یعنی قبضۂ راہن و مودِع تو حقیقی و بمنزلۂ واسطہ فی العروض ہوگا، اور قبضۂ امین و مرتہن قبضۂ مجازی و بمنزلہ ذی واسطہ ہوگا۔

اب اس پر بھی یہ کہنا کہ ودائع و رہن میں قبضہ بالبداہت ہوتا ہے اور ملک نہیں ہوتی، انھیں کا کام ہے جن کا مبلغِ فہم فقط ظاہر ہی ہو، اور حقیقی و مجازی کی تمیز نہ ہو، کوئی آپ سے پوچھے کہ ان صورتوں میں مرتہن و امین کا وہ قبضہ ہی کہاں ہے جس کو ہم علّتِ ملک کہتے ہیں؟

---

[1] مودِع (دال کا زیر) امانت رکھنے والا ۱۲

اور دو چیزوں کے مشارکت[1] فی الصورۃ والاسم ہو جانے سے احکام حقیقی ایک نہیں ہو جاتے، یوں تو آپ بھی مجتہد افضل المتکلمین کہلاتے ہیں، مگر فقط تشابہ اسمی سے کوئی بے وقوف بھی حضراتِ مجتہدین و متکلمین کو آپ پر قیاس نہ کرے گا، چہ نسبت خاک را با عالم پاک[2]؟! ——— اب انصاف سے دیکھئے کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے قبضہ کا علتِ ملک ہونا بھی سمجھا گیا، اور آپ کے اعتراضات کی لغویت بھی ظاہر ہوگئی، وھو المطلوب!

چند متفاوت ملکیتیں اور قبضے محلِ واحد میں جمع ہو سکتے ہیں

اس کے بعد جو آپ نے قبضہ کے علتِ ملک ہونے پر ایک اور اعتراض بیان فرمایا ہے، وہ تو حضور کی عقل و اجتہاد کے اظہارِ خوبی کے لئے ایسا ہے جیسا چراغ کے حق میں بادِ تند، خلاصۂ اعتراضِ جناب یہ ہے کہ:

> "ادلۂ کاملہ میں یہ بات موجود ہے کہ رسولِ خدا مالکِ عالَم ہیں، جمادات ہوں یا حیوانات، بنی آدم ہوں یا غیر بنی آدم، تو جب تمام اشیاءِ عالَم مملوکِ نبوی ہوئیں تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اشیاءِ مملوکہ پر آپؐ کا قبضہ بھی ہوگا یا نہ ہوگا، اگر قبضۂ نبوی ہوگا تو ماسوائے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو مالک ہیں بدونِ قبضہ مالک ہوں گے، اور اگر آپؐ کا قبضہ اشیاءِ مملوکہ پر نہ تھا تو آپؐ تمام اشیاءِ عالَم کے بدون قبضہ مالک ہوں گے، بالجملہ دونوں صورتوں میں تخلفِ[3] ملک عن القبض لازم آتا ہے، اور در صورتِ تخلف، علیّت و معلولیت کا کیا کام؟

جنابِ عالی! آپ تو اپنے جوہرِ عقل دکھلا چکے، اب ہماری بھی عرض سنئے! آپ کے اعتراضِ طویل الذیل کا یہ خلاصہ ہے کہ آپ کے نزدیک دو قبضے جمع نہیں ہو سکتے، اور مبنائے اعتراضِ جناب فقط یہی مقدمہ ہے، مگر صد حیف! آپ اتنا نہیں سمجھے کہ جو شخص اجتماعِ ملکَین کا قائل ہوگا تو اجتماعِ قبضتَین کا پہلے قائل ہوگا، اگر آپ کو اعتراض کرنا تھا تو یہ کرنا تھا کہ دو ملک مستقل تام شیٔ واحد میں فی زمان واحد جمع نہیں ہو سکتیں، اگرچہ اس اعتراض سے بھی قبضہ کے علتِ ملک ہونے میں تو کچھ خلل نہیں آتا، مگر آپ نے اجتماعِ ملکَین پر تو کچھ نہ فرمایا، عدمِ امکانِ اجتماعِ قبضتَین کو تسلیم کر بیٹھے، مگر اس آپ کی تسلیم بلا دلیل کو کون سنتا ہے؟ ہم تو کہہ سکتے ہیں کہ تمام اشیاءِ عالَم حالتِ واحدہ میں

---

[1] نام میں اور شکل میں شریک ہونا ۱۲ [2] مٹی کو یعنی زمین کو عالم پاک یعنی عالم بالا سے کیا نسبت؟ یعنی چھوٹے کا بڑے سے کیا مقابلہ؟ ۱۲ [3] ملکیت کا قبضہ سے پیچھے رہنا یعنی ملکیت کا ہونا اور قبضہ کا نہ ہونا ۱۲

مملوکِ نبوی ؐ و مملوکِ افرادِ ناس ہیں، اسی طرح زمانۂ واحد میں مقبوضِ نبوی ؐ و مقبوضِ جملہ ناس ہیں، جیسے ان دونوں ملکوں میں اجتماع ہے ویسے ان دونوں قبضوں میں اتفاق ہے، آپ کو لازم ہے کہ اول اپنے مبنائے اعتراض یعنی عدمِ امکانِ اجتماعِ قبضتَین کو ثابت کیجیے، اس کے بعد طالبِ جواب ہو جائیے، ورنہ قبل ثبوتِ مقدمۂ مذکورہ اعتراضِ جناب بھی "نقش برآب" سے کم نہیں۔

مع ہٰذا اگر جناب اجتماعِ قبضتَین میں کچھ کلام کریں گے تو بعینہٖ وہی اعتراض اجتماعِ ملکَین پر بھی وارد ہوگا، یعنی اس بات کو تو غالباً آپ بھی تسلیم فرماتے ہوں گے کہ تمام اشیاءِ عالَم مملوکہ بنی آدم وغیرہ مملوکۂ خداوندِ جلّ وعلیٰ شانہٗ ہیں، تو اب ہم بھی حضور سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ منجملۂ محالات ہے کہ دو ملکین پوری پوری شیٔ واحد میں زمانۂ واحد میں جمع ہو جائیں، یعنی یہ کب ہو سکتا ہے کہ شیٔ واحد ایک وقت میں زید کی بھی پوری ملک ہو، اور عمرو کی بھی پوری پوری مملوک ہو، اور یہ احتمال تو بدیہی البطلان ہے کہ اشیاءِ مملوکہ میں خدا اور بندوں کی شرکت ہو، تو ناچار ہر دو ملک پوری پوری جدی جدی ہوں گی، تو اب بتلائیے کہ ان چیزوں کو اگر ملکِ خداوندی کہتے ہو تو پھر ملکِ عباد کی کیا صورت؟ اور اگر ملکِ عباد کہتے ہو تو پھر ملکِ خداوندی کی کیا شکل؟ بروئے انصاف جب آپ اس کا جواب عنایت فرمائیں گے اس وقت ہم کو بھی جواب دینے کی ضرورت ہوگی، بلکہ درحقیقت وہی ہمارا جواب ہوگا، کیونکہ جب آپ اجتماعِ ملکَین کو تسلیم کر لیں گے تو امکانِ اجتماعِ قبضتین آپ کو پہلے ماننا پڑے گا، اور قبضہ کا علتِ تامۂ ملک ہونا بحالہٖ مستحکم رہے گا، اور تخلّفِ ملک عن القبض جس کے آپ مدعی تھے گاؤخورد ہو جائے گا۔

اور اس کو بھی جانے دیجیے، ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اشیاءِ مقبوضۂ بنی آدم مقبوضِ ذاتِ باری بھی ہیں یا نہیں؟ اگر ہیں تو فھو المراد! جیسے یہ دو قبضے جمع ہیں اسی طرح قبضتَین سابقتَین کے اجتماع کا حال سمجھئے، اور اگر نعوذ باللہ آپ اشیاءِ مذکورہ کے مقبوضۂ جنابِ باری ہونے کے منکر ہیں تو خیر یہی فرما دیجیے، اور کیا عجب ہے کہ آپ اسی راہ چلیں، جو معنی اکثر حضراتِ غیر مقلدین نے استوا علی العرش[1] کے سمجھ رکھے ہیں انکارِ قبضۂ جنابِ باری کچھ اس سے تو بعید تر نہیں، بلکہ بعد غور دونوں معنوں میں اتحاد و اتفاق معلوم ہوتا ہے، ——— مگر ہاں انکارِ قبضہ کی صورت میں اتنی تکلیف اور بھی کیجیے گا کہ قبضہ کے معنی بھی ارشاد فرما دیجیے کہ کس کو کہتے ہیں، اور اگر آپ کی طرف سے اس باب میں لب کشائی ہوئی تو ہم بھی اس مرحلہ کو علی التفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ جب ہی طے کریں گے۔

---

[1] تخت شاہی پر جم کر بیٹھنا ۱۲

قبضہ کے معنیٰ

مگر ہاں بطورِ اجمال اس قدر اب بھی گزارش ہے کہ قبضہ کے معنیٰ یہ نہیں کہ شئ مقبوض قابض کی مُٹھی کے اندر ہو، چنانچہ آپ نے اس سے پہلے جو قبضہ کے علّتِ تامّہ ہونے پر کچھ اعتراض پیش کئے ہیں ان سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے، بلکہ قبضہ کے یہ معنی ہیں کہ قابض مُجاز بالتصرّف[1] ہو، اور اختیارِ منع و اعطاء رکھتا ہو، اور در بابِ اعطاء و منع کوئی اس کا مُزاحم نہ ہو۔

علّتِ تامّہ کا معلول پر قبضہ قوی تر ہوتا ہے

اور دوسری بات قابلِ عرض یہ ہے کہ واسطہ فی العروض یعنی علّتِ تامّہ کو اپنے معلول پر وہ قبضہ تامّہ اور اتصالِ تام حاصل ہوتا ہے کہ جو خود معلول یعنی عارض[2] کو بھی اپنے نفس پر نہیں ہوتا علیٰ ہٰذا القیاس معروض کو عارض پر بھی وہ قبضہ تامّہ مُیَسّر نہیں ہوتا، چنانچہ آیت وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ[3] اور آیت اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ[4] وغیرہ آیاتِ کثیرہ کا محمل اصلی یہ ہے، ہر ایک صاحبِ فہم بداہۃً جانتا ہے کہ نور واقع علی الارض یعنی دھوپ پر باوجود بُعدِ زمین و آسمان جس قدر قبضہ آفتاب کو حاصل ہے خود محلِ دھوپ یعنی زمین کو اس قدر اتصالِ ظاہری پر بھی اس کا عُشرِ عَشیر میسّر نہیں، آفتاب جس وقت آتا ہے زمین کو مُنوّر کر دیتا ہے، جب جاتا ہے جلوہ افروزی اپنے ہمراہ لے جاتا ہے، زمین سے باوجود اس قدر قُربِ ظاہری کے یہ ممکن نہیں کہ نور کو حوالۂ آفتاب نہ کرے، اور اپنے پاس رہنے دے، سو اس کی وجہ وہی علیّت و معلولیت ہے، ہاں اگر کوئی حضرت، مخمورِ شرابِ ظاہر پرستی زمین ہی کو قابض علی النور فرمانے لگیں، اور آفتاب، مُعطیٔ نور کو غیر قابض تو اس کا کچھ جواب نہیں۔

محلِ واحد میں مِثلَین کا اجتماع ممکن نہیں

اور بنظرِ دور اندیشی و اندیشۂ خوش فہمی جناب اتنا اور بھی عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] مُجاز بالتصرُّف: تصرُّف کرنے کا اختیار دیا ہوا۔ اختیارِ منع و اعطاء: روکنے اور دینے کا اختیار ۱۲ [2] عارض جیسے دھوپ، اور معروض جیسے زمین، اور علّت تامہ جیسے سورج ـــــ جتنا سورج کا دھوپ پر قبضہ ہے اتنا نہ تو دھوپ کا اپنے نفس پر قبضہ ہے، نہ زمین کا دھوپ پر ۱۲ [3] ہم گردن کی رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں ـــــ یعنی اللہ تعالیٰ (علّت) کو بندوں (معروض) سے جو نزدیکی (عارض) حاصل ہے وہ عارض و معروض کو حاصل نہیں ہے ۱۲ [4] نبی کو مؤمنین سے ان کی جانوں سے زیادہ لگاؤ ہے ـــــ یعنی نبی (علّت) کو مؤمنین (معروض) سے جو لگاؤ (عارض) حاصل ہے وہ عارض و معروض کو حاصل نہیں ہے ۱۲

اجتماعِ مِثلَین یعنی محلِ واحد میں دو شَی تام مستقل ایک درجہ کی موجود نہیں ہوسکتیں، مثلاً شَی واحد میں دو ملکین تام مستقل، یا ایسے ہی دو قبضے مُساوی فی الرتبہ کا مجتمع ہونا بدیہی البطلان ہے، یعنی یہ ممکن نہیں کہ مثلاً شَی واحد زید وعَمرو ہر ہر واحد کی علی سبیل الکمال والاستقلال مقبوض ومملوک ہو، ہاں اگر دو ملکین یا دو قبضے متفاوت فی الرتبہ ہوں تو پھر اجتماع میں کچھ دقّت نہیں، اور دو ہی پر کیا منحصر ہے اس سے زیادہ کا بھی مجتمع ہونا قرینِ عقل ہے، چنانچہ قبضۂ مرتہن وامین کی کیفیت جو عرض کر آیا ہوں اس سے بھی یہ بات مفہوم ہوتی ہے۔

اس تقریر کے بعد ان شاء اللہ یہ بات خود ظاہر ہو جائے گی شَی واحد کا حالتِ واحد میں مملوکِ خداوندی ومملوکِ نبوی ﷺ ومملوکِ بنی آدم ہونا درست ہے، اور اسی پر قبضہ کو قیاس کر لیجئے، اس لئے کہ صورتِ مذکورہ میں تساوی فی الرتبہ تھوڑا ہی ہے جو اَملاکِ مذکورہ کا اجتماع محال ہو، کیونکہ قبضۂ اعلیٰ و اقویٰ تو قبضۂ جنابِ باری جَلّ وعَلیٰ شانُہٗ ہے، اس کے بعد قبضۂ نبوی ﷺ کا رتبہ ہے، اس کے بعد کہیں بنی آدم وغیرہ کی نوبت آئے گی، چنانچہ ادلّۂ کاملہ کی عبارت میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، ایک جملہ نقل کرتا ہوں "آپ ﷺ یعنی جناب رسالت مآب ﷺ اصل میں بعد خدا مالکِ عالَم ہیں"، دیکھئے! لفظ "بعد" سے بشرطِ فہم یہی مطلبِ معروض مفہوم ہوتا ہے۔

دو خدا کیوں نہیں ہوسکتے؟

ہاں البتہ درصورتِ تساوی فی الرتبہ اجتماع کی کوئی صورت نہیں، یہی وجہ ہے کہ دو خدا کا موجود ہونا مُحال ہوا، کیونکہ نعوذ باللہ منہ اگر دوسرا خدا ہوگا تو تساوی فی الرتبہ ضرور ہوگا، اور حالتِ واحدہ میں دو مالک وقابض کامل ومستقل مساوی فی الرتبہ تسلیم کرنا پڑے گا، وَھُوَ مُحَالٌ کَمَا مَرَّ۔

اب یہ عرض ہے کہ اگر جناب کچھ اس بارے میں تحقیقِ مجتہدانہ کے زور دکھلائیں تو پہلے امورِ معروضۂ احقر کو ملاحظہ فرمالیں، بے تکی کی نہ ٹھیرے، مجتہد صاحب! یہاں تلک جس قدر اعتراضات آپ نے قبضہ کے علّتِ ملک ہونے پر پیش کئے تھے، اور اپنے حوصلہ کے موافق بہت کچھ سعی و عرق ریزی کی تھی دیکھئے سب ہَبَاءً[لہ] مَنْثُوْرًا ہوگئے، بلکہ بشرطِ فہم آپ کے بعض اعتراضات سے تو اور قبضہ کا علّتِ ملک ہونا مستحکم ہوگیا، ہاں اگر کوئی اعتراض قابلِ التفاتِ اہلِ عقل ہو تو پیش کیجئے ہم ان شاء اللہ جواب باصواب دیں گے، ورنہ قبضہ کے علّتِ ملک ہونے کے قائل ہو جایئے، اور دھینگا دھینگی کو کارنہ فرمایئے۔

[لہ] ہباءً منثورًا: پریشان غبار ۱۲

اولّہ کی ایک دلیل[1] پر اعتراض کا جواب، اور فقیر کے معنیٰ

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ: "خدا کا مہاجرین کو فقراء کہنا بسبب مرتفع ہونے ملکِ ظاہری کے تھا، اور یہ نہیں کہ بمجردِ ارتفاعِ قبضہ تمام مال واسباب مملوکہ مہاجرین ان کی ملک سے ظاہرًا و باطنًا نکل گیا، ورنہ مؤلفِ ادلّہ بتلائے کہ مہاجرین نے کیا تصور کیا تھا کہ بمجردِ ارتفاعِ قبضہ مال مملوک ان کی ملک سے ظاہرًا و باطنًا نکل گیا؟" انتہیٰ، (صفحہ ۵۹ ملخصًا)

تقریرِ معروضہ کے بعد قابلِ التفات نہیں، کیونکہ جب یہ بات محقّق ہو چکی کہ قبضہ تامّہ مفیدِ ملک ہوتا ہے، چنانچہ دلیلِ عقلی و قواعدِ شرع اس کے مؤیّد ہیں، تو ارتفاعِ قبضہ سے ارتفاعِ ملک ہونا ضروری ہے، ورنہ اگر آیتِ مذکورہ میں فقراء کے وہ معنی مراد ہوں جو آپ کہتے ہیں تو مخالفتِ قواعدِ شرع و دلائلِ عقلیہ ـــــ جو مذکور ہو چکے ـــــ لازم آتی ہے۔

اس کے سوا "فقیر" کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ مال کا مالک نہ ہو، یہ معنیٰ نہیں کہ سر دست مال اس کے پاس نہ ہو، ورنہ قرآن شریف میں بیانِ مصارفِ صدقات میں فقراء و مساکین کے ساتھ ابن سبیل

---

[1] ادلّہ کاملہ میں قبضہ کے علتِ ملک ہونے کی یہ دلیل بیان کی گئی ہے کہ جو صحابۂ کرام اپنا مال و متاع چھوڑ کر راہ خدا میں ہجرت کر کے مدینہ منورہ آگئے تھے ان کو اللہ تعالیٰ نے سورۂ حشر کی آٹھویں آیت میں "فقراء" کہا ہے، اور "فقیر" اس شخص کو کہتے ہیں جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا بقدرِ ضرورت نہ ہو، جبکہ یہ حضرات دار الکفر میں بہت کچھ مال چھوڑ کر آئے تھے، لہٰذا اگر وہ چیزیں ان کی ملکیت میں ہوتیں تو وہ "فقراء" کیسے کہلاتے؟ وہ "فقراء" اسی صورت میں ہو سکتے ہیں کہ ان کی املاک قبضہ اُٹھ جانے کی وجہ سے، اور کافروں کے قابض ہو جانے کی وجہ سے، ان کی ملکیت سے خارج ہو گئی ہوں، پس ثابت ہوا کہ ملکیت کی علت قبضہ ہے۔

اس پر صاحبِ مصباح نے اعتراض کیا ہے کہ مہاجرین کو "فقراء" اس لئے کہا گیا ہے کہ اُن کا مال ان کے ساتھ نہیں تھا ـــــ حضرت قدس سرہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات غلط ہے، آیتِ صدقہ یعنی مصارفِ زکوٰۃ والی آیت اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الخ میں "فقراء" کو الگ شمار کیا گیا ہے، اور ابنُ السَّبِیْل (مسافر) اور فی سبیل اللہ جس کا مصداق منقطع الحاج اور منقطع الغُزاۃ ہیں ان کو الگ شمار کیا گیا ہے، اگر فقیر کے معنی یہ ہوتے کہ اس کا مال اس کے ساتھ نہ ہو، تو اس اعتبار سے مسافر وغیرہ بھی فقیر ہیں، ان کو الگ شمار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ "فقیر" وہ نہیں ہے جس کا مال اس کے پاس نہ ہو، بلکہ "فقیر" وہ ہے جس کی ملکیت میں کوئی مال نہ ہو، یا ناکافی مال ہو ١٢

کے بیان کرنے کی کچھ ضرورت نہ تھی، علیٰ ھٰذا القیاس منقطع الحاج ومنقطع الغزاۃ کو قسم علیحدہ از فقراء و مساکین مقرر کرنا لغو تھا، کیونکہ جب آپ کے نزدیک فقیر اس کو کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ مال نہ ہو اگرچہ مملوک ہو تو ابن سبیل ومنقطع الحاج وغیرہ سب اس میں داخل ہوگئے۔

اب ارشاد فرمائیے کہ آپ جو فقیر کے معنیٰ اصلی حقیقی چھوڑ کر اپنی طرف سے معنی مجازی بلاکسی قرینۂ صارفہ کے مراد لیتے ہیں، اور مخالفتِ عقل ونقل جدا رہی تو اس کی کیا وجہ؟ اور کتبِ لغت وکتبِ تفسیر وفقہ کو ملاحظہ کیجئے کہ فقیر کے کیا معنیٰ لکھتے ہیں، بعض تو فقیر کے معنیٰ لَا یَمۡلِکُ شَیۡئًا اَوۡ یَمۡلِکُ اَدۡنیٰ شَیۡءٍ[1] بیان کرتے ہیں، اور بعض کتب لغت مثل قاموس وکتبِ فقہ میں فقیر کی تفسیر اَنۡ لَا یَکُوۡنَ لَہٗ مَا یَکۡفِیۡ عِیَالَہٗ اَوۡ مَنۡ لَہٗ اَدۡنیٰ شَیۡءٍ[2] انتہیٰ کے ساتھ کی ہے، اور اگر فقیر کے معنیٰ وہ ہوتے جو آپ کہتے ہیں تو بجائے لفظ "لَہٗ" لفظ "عِنۡدَہٗ" کہنا چاہئے تھا، اور پہلی تفسیر میں تو لفظ ملک صراحۃً مذکور ہے۔

______ بالجملہ باتفاق اہلِ لغت وفقہ وغیرہ معنیٰ فقیر میں ملک کی نفی ہے، فقط قبضہ ظاہری کے مرتفع ہونے سے کسی کو فقیر نہیں کہا کرتے، ورنہ اگر کسی کا کل مال دوسرے شخص کے قبضہ میں بطور امانت ہو تو اس کو بھی آپ کے مشرب کے موافق فقیر کہہ دینا چاہئے گو کتنا ہی مالدار ہو۔

ہاں البتہ ابن السبیل کے یہ معنیٰ لکھا کرتے ہیں، کتبِ فقہ وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے ھُوَ مَنۡ لَہٗ مَالٌ لَا مَعَہٗ[3]، یہ اجتہادِ جناب ہے کہ فقیر وابن سبیل کے معنیٰ خلافِ لغت وغیرہ ایک سمجھتے ہو، مسائلِ فقہیہ سے تجاوز فرماکر معنیٰ لغت میں بھی اجتہاد فرمانے لگے، اگر یہی اجتہاد روز[4] افزوں ہے تو دیکھئے کہاں تلک نوبت پہنچتی ہے۔

اور آپ کا یہ استفسار کہ "مہاجرین نے کیا قصور کیا تھا جو بمجردِ ارتفاعِ قبضہ ان کی ملک بھی مرتفع ہوگئی؟"، صوتِ بے معنیٰ سے کم نہیں، مجتہد صاحب! ہم تو قبضہ کو علتِ ملک کہتے ہیں، جیساکہ اس کے حدوث سے ملک ثابت ہوتی ہے، اسی طرح اس کے زوال سے ملک زائل ہوجاتی ہے، اگر ہم جرم وخطا کو علت، ارتفاعِ ملک کی قرار دیتے تو جب استفسارِ مذکور بے شک بجا تھا، ہاں آپ کے اندازِ تقریر سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ جناب کے نزدیک علت ارتفاعِ ملک جرم وقصور

---

[1] جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا جس کی ملکیت میں معمولی چیز ہو، یعنی بقدر ضرورت بھی نہ ہو ۱۲ [2] جس کی ملکیت میں اتنا مال نہ ہو جو اس کے بال بچوں کے گذارے کے لئے کافی ہو، یا جس کی ملکیت میں بس معمولی سامان ہو ۱۲

[3] جس کی ملکیت میں مال ہو مگر اس کے ساتھ نہ ہو ۱۲ [4] ہر دن بڑھنے والا ۱۲

ہوا کرتا ہے، سو صورتِ متنازعہ[1] فیہا میں زوال ملکِ ظاہری کے تو آپ بھی قائل ہیں، اب آپ فرمائیں کہ مہاجرین کے کس قصور کی وجہ سے ان کی ملکِ ظاہری مرتفع ہوگئی؟ اور بیع و شراء وغیرہ عقود میں عاقدین کا کیا قصور ہوتا ہے جو شئ مبیع و زرِ ثمن ان کی ملک سے نکل جاتا ہے؟ کیونکہ آپ تو علتِ زوالِ ملک قصور ہی کو قرار دیتے ہیں۔

دو روایتوں سے ادلہ کی دلیل پر اعتراض

بعد اس کے آپ نے دو[2] روایتیں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے جو بخاری[2] میں منقول ہیں تحریر فرمائی ہیں، پہلی روایت کا تو خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا گھوڑا بھاگ گیا تھا، اور کفار نے اس کو پکڑ لیا، جب اہلِ اسلام ان پر غالب ہوئے تو فرسِ مذکور زمانۂ نبوی ہی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے حوالے کر دیا، اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ ان کا غلام خود بھاگ کر روم میں چلا گیا، اور بعد غلبۂ اہلِ اسلام وفاتِ نبوی کے بعد حضرت خالد بن ولید نے غلامِ مذکور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کو لوٹا دیا۔

اور ان روایات کے بعد آپ نے بواسطہ ملا علی[3] قاری ابن ملک[4] سے اور نیز امام ابن ہمام سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ بھی یہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا اگر کسی مسلمان یا ذمی کا غلام خود بھاگ جائے اور اہلِ حرب اس پر قابض ہو جائیں تو ہرگز کفار مالک نہیں ہوں گے، اور یہی مذہب امام اعظم کا ہے، تو جس صورت میں خود باقرار خفیہ کفارِ دار الحرب بمجردِ قبضہ و تباینِ دار غلامِ آبق کے مالک نہ ہوئے، پھر مہاجرین نے مؤلفِ ادلہ کا کیا قصور کیا ہے کہ ان کا مال و اسباب بمجردِ قبضہ مملوکِ کفار ہو جائے؟ انتہی (ص۵۹ و ص۶۰ ملخصاً)

قبضۂ تامہ علتِ ملک اس وقت ہوتا ہے جب مقبوض قابلِ ملک ہو (جواب کی تمہید)

مجتہد صاحب! سنئے! ہمارا قول یہ ہے کہ بعد قبضۂ تامہ شئ مقبوض کا مملوک ہونا ضروری ہے

---

[1] یعنی مہاجرین کے اموال میں الخ ۱۲ [2] بخاری شریف کتاب الجہاد باب اذا غَنِمَ المشرکون مالَ المسلم ثم وجدہ المسلم ص۴۳۵ ج۱ مصری ۱۲ [3] مرقات ص۳۴۴ ج۸ طبع ملتان ۱۲ [4] ابن ملک عبد اللطیف بن عبد العزیز (متوفی ۸۰۱ھ) حنفی فقیہ ہیں، کرمان کے باشندے ہیں، آپ کے پردادا کا نام فرشتہ تھا اس لئے آپ کو ابن ملک کہتے ہیں، آپ نے مشارق الانوار (تصنیف قاضی عیاض رحمہ اللہ) کی شرح مبارق الازھار تحریر فرمائی ہے ملا علی قاری رحمہ اللہ مرقات شرح مشکوٰۃ میں اس سے بکثرت نقل فرماتے ہیں ۱۲

کیونکہ علتِ تامہ معلول سے جدا نہیں ہو سکتی، لیکن یہ شرط ہے کہ شئی مقبوض قابلِ ملک ہو، یہ نہیں کہ قبضہ ہونا چاہیئے خواہ قابلیتِ ملک ہو یا نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ کتب فقہ میں بہ نسبت کفار لکھتے ہیں:

وَإِنْ غَلَبُوا عَلٰى أَمْوَالِنَا ولو عبدًا مُؤْمِنًا وَ أَحْرَزُوهَا بِدَارِهِمْ مَلَكُوهَا (درمختار ص۲۶۶ ج۳ باب استیلاء الکفار)

(اور اگر کفار نے قبضہ کر لیا ہمارے مال پر، اگرچہ وہ مسلمان غلام ہو، اور وہ اس کو دار الحرب میں لے گئے تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے)

اور اس کے بعد یہ کہتے ہیں:

وَلَا يَمْلِكُونَ حُرَّنَا وَمُدَبَّرَنَا وَأُمَّ وَلَدِنَا وَمُكَاتَبَنَا (درمختار ص۲۶۹ ج۳)

(اور کفار ہمارے آزاد، مدبَّر، امّ ولد اور مکاتب کے مالک نہیں ہوں گے)

یعنی غلام چونکہ قابل و محلِ ملک ہوتا ہے تو اس لئے بعد وجودِ قبضہ ضرور مملوک ہو جائے گا، اور حُر و مُدبَّر وغیرہ چونکہ محلِ ملک نہیں اس لئے مملوک نہیں ہو سکتے، اگرچہ قبضہ موجود ہو، اور یہ مسئلہ تمام محققینِ حنفیہ کے نزدیک خواہ امام ابن ہمام ہوں خواہ مُلّا علی قاری ہوں مسلّم ہے، اور تسلیمِ مسئلہ مذکور سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ تمام حضرات قبضہ کو علتِ ملک سمجھتے ہیں، پھر بھلا یہ کب ہو سکتا ہے کہ وہی خود مسئلہ مسلّمہ کے خلاف کرنے لگیں، اور آپ کی طرح کبھی کچھ کبھی کچھ ارشاد کرنے لگیں۔

بھاگے ہوئے غلام کے حربی مالک کیوں نہیں ہوتے؟

باقی رہا آپ کا یہ شبہ کہ امام صاحب کے نزدیک غلام آبق باوجود قبضہ اہلِ حرب ان کا مملوک نہیں ہوتا، اور اس مسئلہ سے آپ کا یہ ثابت کرنا کہ قبضۂ کفار مفیدِ ملک نہیں ہوتا، آپ کی خوش فہمی کا نتیجہ ہے، مجتہد صاحب! پہلے عرض کر آیا ہوں کہ قبضۂ کفار کے مفیدِ ملک ہونے کے لئے شئی مقبوض کا محل و قابلِ ملک ہونا شرط ہے، اور غلام آبق کا صورتِ مذکورۂ بالا میں مملوکِ کفار نہ ہونا، اس وجہ سے ہے کہ جس وقت اس پر قبضۂ کفار ہوا وہ اس وقت محل و قابلِ ملک ہی نہیں رہا، سو غلام آبق کے مملوکِ کفار نہ ہونے سے یہ کیونکر ثابت ہو گیا کہ قبضۂ کفار وہاں بھی مفیدِ ملک نہ ہوگا جس جگہ شئی مقبوض قابلِ ملک ہو۔

استیلائے کفار سببِ ملکیت کب بنتا ہے؟

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اموالِ اہلِ اسلام جس پر اہلِ حرب قابض ہو سکتے ہیں یا تو اس قسم سے ہوں گے کہ جو مال ارشاد خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا میں

داخل ہے، اور غرض اس کی خلقت سے مملوکیت ہے، یعنی انسان کے سوا جو کچھ اشیاء کہ مملوکہ بنی آدم ہیں، اور یا اس قسم سے ہوں گے کہ جو مال دراصل مخاطبین خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْاَرْضِ[1] جَمِيْعًا میں داخل ہے، اور اصل اس کی حرّیت و مالکیت ہے، ہاں بوجہ عروضِ کفر بدلالت اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ[2] شانِ مملوکیت اس میں آگئی ہے، یعنی غلام باندی میں، کیونکہ جب اَنْعام مملوک بنی آدم ہوگئے، تو جو اُن سے بھی رُتبہ میں کم ہیں وہ کیوں مملوک نہ ہوں گے؟

اور ان دونوں قسموں کا مملوکِ کفار ہونے میں جدا جدا حال ہے، قسمِ اول یعنی سوائے عبد[3] وامۃ کے مملوکِ کفار ہونے کے لئے تو مطلق قبضۂ تام کی ضرورت ہے، خواہ اہلِ حرب دار الاسلام میں آکر مالِ مذکور لے جائیں، یا مالِ مذکور کسی طرح سے دار الحرب میں پہنچ جائے، اور اس کے بعد مقبوضِ کفار ہوگیا ہو ——— اور قسمِ دوم یعنی عبد وامۃ کا بوجہ تسلّط مملوکِ کفار ہو جانا صاحبین کے نزدیک تو مثل قسمِ اول فقط قبضۂ تامہ ہی سے محقّق ہو جاتا ہے، خواہ قبضۂ کفار عبد وامۃ پر دار الاسلام میں واقع ہوا ہو، یا دار الحرب میں، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسمِ ثانی کی دونوں صورتوں میں فرق ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر قبضۂ کفار عبد وامۃ پر دار الاسلام میں واقع ہوا ہو تو مثل اموالِ باقیہ مملوکِ کفار ہو جاویں گے، اور اگر غلام خود بھاگ کر دار الحرب میں جا ملا، اور وہاں جاکر مقبوضِ کفار ہوگیا تو اس صورت میں ملکِ کفار نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں۔

صاحبین کے ارشاد کی وجہ تو ظاہر ہے، اور صاحبین کے قول سے قبضہ کا علتِ ملک ہونا بھی ظاہر و باہر ہے، ہاں دو باتیں قابلِ استفسار باقی رہیں، ایک تو یہ کہ امام صاحب کے ارشاد سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ قبضۂ ملک کی علتِ تامہ نہیں، ورنہ عبدِ آبق بعد قبضۂ کفار مملوکِ کفار ضرور ہو جاتا، دوسرے یہ کہ امام صاحب کے اس فرق کرنے کی کیا وجہ ہوئی؟ جیسا اموالِ باقیہ بعد تسلّط، اور عبد وامۃ درصورتِ وقوعِ قبضِ کفار فی دار الاسلام مملوک ہو جاتے ہیں، ایسے ہی عبدِ آبق بھی بعد قبض، مملوکِ کفار ہو جانا چاہیئے ——— سو امرِ دوم یعنی دونوں صورتوں میں امام صاحب کے فرق کرنے کی تو یہ وجہ ہے کہ جب اموالِ باقیہ حسبِ ارشاد

---

[1] اللہ تعالیٰ نے تمھارے فائدہ کے لئے تمام وہ چیزیں پیدا کی ہیں جو زمین میں ہیں ۱۲

[2] یہ لوگ چوپایوں کی طرح ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ بدراہ ہیں ۱۲ [3] عبد: غلام، اَمَۃ: باندی ۱۲

خَلَقَ لَكُمْ مَافِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا قابلِ ملکِ بنی آدم ٹھیرے، بلکہ علتِ غائی ان کے بنانے کی انتفاعِ بنی آدم ہی ہوا تو اس قسم کے اموال ہر حالت میں مملوکِ انسان ہو سکتے ہیں، فقط قبضۂ تام ہونا چاہیئے، بخلاف بنی آدم کہ اصل ان کی حرّیّت و مالکیت ہے، ہاں بوجہ امورِ خارجیہ عروضِ ملک ان پر ہو جاتا ہے، اور اگر کسی وجہ سے ملکِ عارضی ان پر سے زائل ہو جاتی ہے تو پھر حرّیتِ اصلیہ فوراً ظہور کرتی ہے۔

اس تقریر کے بعد یہ گذارش ہے کہ جس صورت میں خود کفار دار الاسلام میں آکر غلام کو پکڑ لے گئے تو ضرور کفار غلام مذکور کے مالک ہو جائیں گے، کیونکہ قبضہ، علتِ ملک تھا، اور غلام محل و قابلِ ملک ہے، جب بجائے قبضۂ مالک قبضۂ کفار آگیا، تو عبدِ موصوف بالبداہت مالکِ اول کی ملک سے خارج ہو کر داخلِ ملکِ کفار ہو جائے گا، اور بعینہ ایسا حال ہوگا جیسا صورتِ بیع و شراء وغیرہ اسبابِ تبدُّلِ قبض میں تبدُّلِ ملک ہو جاتا ہے، ہاں جس صورت میں خود غلام بھاگ کر لاحقِ دار الحرب ہو گیا، اور اس کے بعد اہلِ حرب کے قبضہ میں آگیا، تو اب یوں کہہ نہیں سکتے کہ مثل صورتِ سابق مالکِ اول کی ملک سے خارج ہو کر معاً علی الاتصال داخلِ ملکِ کفار ہو گیا، بلکہ جب عبدِ آبق دار الاسلام سے خارج ہوا، تو اسی وقت حکماً حر ہو جائے گا، کیونکہ بوجہ تباینِ دار قبضۂ مالک سے تو باہر ہو گیا، اور اب تلک کسی اور کے قبضہ میں آیا نہیں، تو بعینہ عتق کا سا حال ہو جائے گا، عتق میں بھی تو یہی ہوتا ہے کہ عبد و امۃ ملکِ مالک سے خارج ہو جاتے ہیں، اور کسی اور کی ملک میں داخل نہیں ہوتے۔

بالجملہ چونکہ حرّیّتِ بنی آدم کا وصفِ اصلی ہے، اس لئے بمجردِ ارتفاعِ قبضۂ مالک صورتِ مرقومہ میں عبدِ آبق داخل فی حکم الاحرار ہو جائے گا، اس کے بعد اگر قبضۂ کفار میں آبھی گیا تو کیا ہوتا ہے؟ اب وہ بوجہ حرّیّتِ اصلیہ محلِ انتشارِ ملک ہی نہ رہا، بخلافِ اموالِ باقیہ کے، کیونکہ ان کی اصل مملوکیت ہے، اور اس وجہ سے کسی حالت میں قابلیتِ مملوکیت ان سے زائل نہیں ہو سکتی، فقط قبضہ ہونا چاہیئے کسی حالت میں ہو۔

اس کے بعد اہلِ فہم سے تو امید قوی ہے کہ امام صاحب علیہ الرحمۃ کی اس دقیقہ سنجی کی داد ہی دیں گے، اور جن کو نشۂ ظاہر پرستی چڑھا ہوا ہے وہ تو جو کچھ کہیں تھوڑا ہے بقول شخصے ؎

ای روشنیٔ طبع تو بر من بلا شدی[1]

---

[1] ہائے طبیعت کی جولانی! تو تو میرے لئے مصیبت بن گئی ——— یعنی امام اعظم رحمہ اللہ کی دقیقہ سنجی طعنِ اعدار کا سبب بنی ہے۔ ۱۲

امام اعظم کی اس باریک بینی و معنی فہمی ہی نے آپ جیسوں کی زبانیں کھلوائیں، اور ان کو نشانۂ تیرِ ملامت بنایا۔

اور جب یہ بات محقق ہوگئی کہ عبدِ آبق کا مملوکِ کفار نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ قبضہ مفیدِ ملک نہیں ہوتا، جیسا آپ کو دھوکا ہوا، بلکہ عدمِ مملوکیت کی یہی وجہ ہے کہ عبدِ آبق بعد دخولِ دار الحرب قابل و محلِ ملکِ کفار ہی نہیں رہا، تو اب یہ شبہ بھی کہ امام صاحب کے نزدیک قبضۂ کفار مفیدِ ملک نہیں، سراسر لغو ہوگیا۔ ———— مجتہد صاحب! جو کچھ عرض کر آیا ہوں کوئی نئی بات نہیں، بلکہ یہ سب مضمون کتبِ مشہورہ فقہ میں موجود ہے، چنانچہ دُرِّ مختار میں بھی مرقوم[1] ہے، جی چاہے تو دیکھ لیجئے، ہاں البتہ تھوڑی سی فہم کی ضرورت ہے، اور اسی میں کلام ہے۔

فہم کی ضرورت

جناب مولوی صاحب! ہر بات میں خصوصًا مضامینِ علمیہ میں جزوِ اعلیٰ، فہم و فراست ہے، اور سب چیزیں اس کے بعد ہیں، مگر افسوس آپ صاحب یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ مبنائے اجتہاد مطالعۂ الفاظِ قرآن و حدیث پر ہے، فہمِ رسا و عقلِ معانی رس جو دربابِ فہمِ مطالبِ علمیہ اصل اصول ہے مجتہدینِ زمانۂ حال کے نزدیک ایک امرِ فضول ہے، اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ! اتنا نہیں سمجھتے کہ اگر فقط مطالعۂ کتب سے کام چلتا تو یوں چاہیئے تھا کہ اس زمانہ میں بہ نسبت زمانۂ سابق کے علمائے جلیل الشان کمًّا اور کیفًا[2] ہر طرح زیادہ ہوتے، کیونکہ ہر فن کی کتابیں مفصّل جیسی اب دستیاب ہوتی ہیں، خصوصًا کتبِ احادیث جو مبنائے احکامِ دین ہیں، زمانۂ مجتہدین میں یہ کتابیں کہاں تھیں؟! حالانکہ معاملہ بالعکس ہے، بروئے انصاف آج کل کے علم کو علمائے سابقین کے علم سے کچھ بھی نسبت نہیں، آپ ہی اپنا حال ملاحظہ فرمائیے کہ باوجود دعوئے اجتہاد و مشغلۂ کتب بینی جہاں کہتے ہو الٹی کہتے ہو، یہ امید تو آپ سے قریب محال کے ہے کہ آپ کوئی نئی بات اپنی طرف سے قابلِ تحسینِ اہلِ فہم بیان فرمائیں، غضب تو یہ ہے کہ اوروں کی لکھی ہوئی کو بھی جو صاف صاف باتیں ہیں آپ نہیں سمجھتے

---

[1] درمختار میں ہے: وَاِنْ اَبَقَ اِلَيْهِم قِنٌّ مسلمٌ، فاَخَذُوْهُ قَهْرًا، لا، خلافًا لهما، لظهور يده على نفسه بالخروج من دارنا، فلم يَبْقَ محلًّا للملك (ص ۲۶۹ ج ۳)
ترجمہ: اگر کوئی مسلمان غلام دار الحرب میں بھاگ جائے، اور وہ لوگ اس کو زبردستی پکڑ لیں تو وہ مالک نہیں ہوں گے، صاحبین کے نزدیک مالک ہو جائیں گے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دار الاسلام سے نکلتے ہی اس کی ذات پر اس کا قبضہ ظاہر ہوگیا، اس لئے وہ ملکیت کا محل نہ رہا ۱۲

[2] کمًّا یعنی تعداد میں، اور کیفًا یعنی استعداد میں ۱۲

سو وجہ کیا ہے، وہی قصورِ فہم ہے! ورنہ الفاظِ کتب کا مطالعہ کرنے سے تو آپ بھی عاری نہیں ؂

آدمیت ہی کا نہ ہونا ہے
ورنہ عیب اور کیا ہے آہوؤں[١] میں؟!

فہم میں فیضِ صحبت کو بہت دخل ہے

مجتہد صاحب! اگرچہ دراصل تو فہم و کم فہمی امورِ خداداد ہیں، یہ نہ مطالعۂ کتب سے میسّر ہو نہ دعوئے علم واجتہاد سے مگر تاہم یہ امر بھی ٹھیک ہے کہ فیضِ صحبت وفیضِ استاد کو بہت دخل ہوتا ہے، کتبِ فقہ کو بغور ملاحظہ فرمایئے اور علمائے مقلدین کی خصوصًا وہ عالم کہ جن کو فہمِ حقائق شناسی عطا ہوا ہے، کفش برداری کیجئے، اور عقل کی باتوں کو مضامین شعریہ کہہ کر نہ ٹلایئے، کیا عجب ہے کہ اس کج فہمی سے کہ سیدھی بات کو بھی الٹی سمجھتے ہو نجات پاؤ، فقط کتب بینی سے کام نہیں چلتا، کہیں سے فہم ہاتھ آئے تو لایئے، ؂

درباغ زساماںِ گُل ولالہ کمی نیست
چیزے کہ دریں فصل ضرور است دماغ است[٢]

دو روایتوں سے اعتراض کا جواب

رہی یہ بات شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ اگرچہ امام صاحب و صاحبین وابن ہمام ومُلّا علی قاری وغیرہم محققینِ حنفیہ کے ارشاد سے قبضۂ کفّار کا مفیدِ ملک ہونا ثابت ہوگیا، مگر ان روایتوں کا جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بخاری شریف میں منقول ہیں کیا جواب؟ اس لئے یہ عرض ہے کہ جب یہ قاعدۂ کلّیہ شرعًا وعقلًا دونوں طرح ثابت ہو چکا کہ قبضۂ تامّہ مستقلہ علتِ ملک ہوتا ہے، اور بہت سے قواعدِ شرعیہ اس پر موقوف ومُنطبق ہیں، تو بروئے فہم ایک دو جزوئی خاص کی وجہ سے کہ جس میں بہت احتمال ہو سکتے ہیں، اس قاعدۂ کلیّہ کو بالکل کالعدم کر دینا بڑی بے انصافی ہے، وہ روایت جس میں عبدِ آبق کو لوٹا دینے کا مذکور ہے وہ تو امامِ اعظم کا عین مذہب[٣] ہے، کَمَا مَرَّ مُدَلّلًا۔

باقی روایت دوسری اگرچہ بظاہر اس قاعدہ کی معارض معلوم ہوتی ہے، مگر فی الحقیقت یہ کلام محتمل ہے، اس میں اور بھی احتمال ہے، آپ مدّعی ہیں، رفعِ احتمال اس کا آپ کے ذمّہ ہے، الفاظِ حدیث کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ فرسِ مذکور بعد رجوع مالک کے حوالہ کیا گیا، مگر یہ مطلب الفاظِ حدیث سے نہیں نکلتا کہ وہ رجوع کس وجہ سے تھا، یہ آپ کی رائے ہے کہ وجہِ رجوع بقائے ملکِ اول تھا، مشکل تو یہ ہے کہ آپ معنیٔ مطابقیٔ حدیث اور اپنے قیاس میں بھی تمیز نہیں کر سکتے، ہو سکتا ہے کہ وجہِ رجوع

---

[١] آہو: ہرن ١٢ [٢] باغ میں گل ولالہ کی کچھ کمی نہیں ہے ؛ وہ چیز جو اس موسم میں ضروری ہے وہ دماغ ہے ١٢

[٣] کیونکہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک کفار اس غلام کے مالک ہی نہیں ہوئے، اس لئے وہ مالِ غنیمت میں شمار نہ ہوگا ١٢

اندیشۂ تعلّقِ خاطرِ مالکِ اول ہو یعنی مقتضائے طبعِ انسانی ہوتا ہے کہ اپنی شئی کے ساتھ ایک تعلّقِ خاطر ہوتا ہے، خاص کر جب وہ شئی کسی آفتِ ناگہانی کی وجہ سے کسی دوسرے کے قبضہ میں چلی جائے تو مالکِ اول کو، دیکھ کر ضرور ایک کُلفت ہوگی، تو اس کلفت کے اندیشہ سے فرسِ مذکور مالک کو دیا گیا ہو، موجبِ رجوع، بقائے ملک ہی میں منحصر نہیں، مثلاً والدہ اور ولد اگر غنیمت میں آئیں تو مناسب یہ ہے کہ ایک ہی شخص کے حصّہ میں لگائے جائیں، تو اس کی وجہ یہ تھوڑا ہی ہوتی ہے کہ وہ شخص ان دونوں کا مالک ہے! اس کی وجہ ظاہر ہے کہ فقط اندیشۂ تعلّقِ خاطر ہوتا ہے، جو درصورتِ مفارقت موجبِ رنج و کلفت ہوتا ہے، اسی طرح پر صورتِ متنازعۃ فیہ[1] میں بھی اس احتمال کی گنجائش ہے، بلکہ یہی وجہ بشرطِ فہم قابلِ قبول ہے، آپ مدّعی ہیں، اور اس صورتِ خاص سے قاعدۂ کلیہ مقررہ فی الشرع کو توڑنا چاہتے ہیں اس احتمال کو رفع کیجئے، پھر اس روایت سے حصولِ مطلب کے امیدوار[2] ہو جائیے۔

---

[1] یعنی گھوڑے کے لوٹانے کی صورت ہیں ۱۲ [2] یہاں یہ بات جان لینی چاہئے کہ غلام کے واقعہ میں تو روایات میں اختلاف نہیں ہے، تمام روایات میں یہی بات ہے کہ وہ بھاگ کر روم میں چلا گیا تھا، اور حضرت خالد رضؓ نے اسے حضرت ابن عمر رضؓ کو واپس کیا تھا، مگر گھوڑے کے واقعہ میں روایات مختلف ہیں، اور وہ سب روایات بخاری شریف میں ایک ہی باب میں جمع ہیں، ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک دور کا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ گھوڑا بھی بھاگ کر رومیوں کے پاس چلا گیا تھا، اور مسلمانوں نے اسے حضرت ابن عمر رضؓ کو واپس کیا تھا، اور تیسری روایت یہ ہے کہ یہ قصہ حضرت ابو بکر صدیق رضؓ کے دور کا ہے، اور غالباً جنگِ یمامہ کا ہے، اس لئے صحیح جواب یہ ہے کہ گھوڑے پر کفار کا استیلاء (کامل قبضہ) ہی نہیں ہوا تھا، گھوڑا میدانِ جنگ میں بھاگ کر دشمن کے کیمپ میں چلا گیا تھا، فتح کے بعد وہ حضرت ابن عمر رضؓ کو لوٹا دیا گیا، مالِ غنیمت میں اس کو شامل نہیں کیا گیا، کیونکہ کفار اس کے مالک نہیں ہوئے تھے، بخاری شریف کی یہ روایت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ

انَّہٗ کان علٰی فرسٍ یوم لَقِیَ المسلمون، وامیر المسلمین یومئذٍ خالدُ بنُ الولید، بعثہٗ ابوبکر رضؓ، فاخذہ العدوُّ، فلمّا ہُزِمَ العدوُّ ردَّ خالدٌ فرسَہٗ.

وہ گھوڑا میدانِ جنگ میں حضرت ابن عمر رضؓ کی سواری میں تھا، اور امیرِ لشکر حضرت خالد رضؓ تھے، صدیقِ اکبر رضؓ نے ان کو امیر بنا کر بھیجا تھا، گھوڑے کو دشمن نے پکڑ لیا، جب دشمن کو شکست ہوئی تو حضرت خالد رضؓ نے وہ گھوڑا حضرت ابن عمر رضؓ کو واپس کر دیا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے بھی مرقات میں یہی جواب دیا ہے، وہ عضباء اونٹنی کے واقعہ سے

(باقی ص۴۰۸ پر)

علاوہ ازیں ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ اگر اس قسم کے مال کا لوٹا دینا مالکِ اصلی کی طرف واجب ہے تو اموالِ مہاجرین کو جو محلِ تنازع[1] ہے، بعد فتح مکہ اہلِ مکّہ کے قبضہ سے نکال کر مہاجرین کے حوالہ کر دینا چاہئے تھا، وھو غیر ثابت[2]، بلکہ احادیث سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ اموالِ مذکورہ بعد فتح مکّہ بھی اہلِ مکّہ ہی کے قبضہ میں رہے۔

مجتہد صاحب! قبضہ کا علتِ ملک ہونا ایسا نہیں کہ جس کو آپ کے دلائلِ بے سروپا باطل کر سکیں، یہ وہ قاعدۂ مستحکم ہے کہ جتنے اعتراض پیش کروگے ان شاء اللہ تعالیٰ اس کا استحکام زیادہ ہی ہوگا چنانچہ آپنے جس قدر دلائل پیش کئے اُن سے آپ ہی ملزم بنے، اور قبضہ کی علّیّتُ میں کچھ بھی خلل نہ آیا۔

قبضۂ وارث سے اعتراض کا جواب

اس کے بعد جو جناب نے بہ نسبت قبضۂ مورث ہرزہ سرائی کی ہے، اس سے تو یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ نے مَثَلِ مشہور کہ ”مُلّا آں باشد کہ چپ نہ شود[3]“ ہی کا التزام کر رکھا ہے۔

مجتہد صاحب! عبارتِ ادلّۂ کاملہ کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ اگر کوئی قبضہ کے علّتِ ملک ہونے پر یہ شبہ کرے کہ وارث بعد موتِ مورث قبل القبض مالِ میراث کا مالک ہو جاتا ہے، اگر قبضہ علتِ ملک ہوتا تو قبل وجودِ قبضہ وجودِ ملک ممنوع ہوتا ــــــــــ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں وہ قبل القبض مالک نظر آتا ہے، مگر حقیقت الامر یہ ہے کہ بعینہٖ قبضۂ مورث ہی وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، یعنی بیع وشراء میں تو قبضۂ بائع زائل ہو کر قبضۂ جدید جو کہ قبضۂ مشتری ہے اس کے اوپر واقع ہوتا ہے، اور اس قبضہ کو قبضۂ سابق سے کچھ علاقہ نہیں، بخلاف قبضۂ وارث کہ قبضۂ مورث میں اور اس میں تعدُّد اور اثنینیّتُ[4] نہیں، بلکہ بعینہٖ قبضۂ مورث ہی منتقل ہو کر وارث کی طرف چلا آیا ہے، اس لئے تجدیدِ قبضہ کی ضرورت نہیں، ثبوتِ مالکیتِ وارث کے لئے

(بقیہ حاشیہ ۴ کا) استدلال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

وحدیث العضباء کان قبل إحرازهم بدار الحرب ...... وبه یُعلَمُ حکمُ الحدیثَین السابقَین فی الاصل (ص۳۶ ج۸)

عضباء اونٹنی کا واقعہ کفار کے دار الحرب میں احراز سے پہلے کا ہے، اور اسی سے اُن دو حدیثوں کا حکم جانا جاسکتا ہے جو پہلے مشکوٰۃ شریف میں ذکر کی گئی ہیں۔ ۱۲

[1] تنازع: جھگڑا ۱۲ [2] اور وہ ثابت نہیں ہے ۱۲ [3] مُلّا (منطق کا ماہر) وہ ہے جو خاموش ہوکر نہ دے ۱۲ [4] اِثنینیّتُ: دوئی۔

قبضۂ مورث ہی کافی ہوا۔

قبضۂ وارث اور قبضۂ مورث کے متحد ہونے کی دلیل

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز بطور بیع فاسد مول لے، تو یہ حکم ہے کہ جب تلک وہ شئی مشتری کے ہاتھ اور قبضہ میں رہے تو عاقدین کے ذمہ فسخِ بیع واجب ہوتا ہے، ـــــ ہاں اگر مبیع بہ بیعِ فاسد قبضۂ مشتری ہی سے نکل جائے، مثلاً مبیع مذکور کو مشتری نے کسی اور کے ہاتھ بیع کر دیا، یا صدقہ و وصیت و وقف کی وجہ سے اس کے قبضہ سے نکل گئی، تو اب اختیارِ فسخ باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ ان تمام صُوَر میں قبضۂ مشتری تو معدوم ہو جاتا ہے، اور اس کی جگہ قبضۂ جدید مغائر قبضہ سابق آجاتا ہے، اور جب مشتری کو اس چیز سے کچھ علاقہ ہی نہیں رہا تو فسخِ بیع کس طرح کر سکتا ہے؟ ـــــ ہاں اگر بعد قبضۂ مبیع بہ بیع فاسد احد العاقدین مر جائے تو اب حقِ فسخ بیع فاسد باطل نہ ہوگا، بلکہ جیسا حقِ فسخ عاقدین کو حاصل تھا، بعینہ بعد موت بائع یا مشتری ورثہ کو باقی رہے گا ـــــ مثلاً اگر زید نے عَمرو سے ایک غلام بطریق بیع فاسد خریدا اور قبضہ بھی کر لیا تو اگر زید مذکور نے غلام موصوف کو مثلاً بکر کے ہاتھ بیچ ڈالا، یا اور کوئی سبب انتقالِ ملک کا پیش آیا تو اب عمرو بائع، بکر مشتری ثانی پر دعوئے فسخ نہیں کر سکتا، کیونکہ قبضہ و ملکِ فاسد تو فیما بین زید و عمرو واقع ہوا تھا، بکر کو اس سے کیا علاقہ؟ اور زید کی ملک سے غلام مذکور نکل ہی گیا، اس کو اختیارِ فسخ نہ ہونا اظہر ہے، ـــــ ہاں اگر زید مشتری بشراءِ فاسد بعد قبض مر جائے، تو اس صورت میں عمرو بائع کو زید مشتری کے ورثہ پر دعوئے فسخ کرنے کا ایسا ہی اختیار ہے جیسا کہ زید پر تھا، علیٰ ھٰذا القیاس زید کے ورثہ عمرو پر دعوئے فسخ بیع کر سکتے ہیں، اور یہ مسئلہ تمام کتب فقہ میں مذکور ہے، خوفِ طول نہ ہوتا تو عبارت بھی نقل کر دیتا[1]، مگر غیر ضروری سمجھ کر چھوڑے دیتا ہوں۔

سو مجتہد صاحب! عقل کو ساتھ لے کر ملاحظہ کیجئے کہ اس مسئلہ سے بھی صاف ظاہر ہے کہ قبضہ مشتری و قبضۂ وارث میں فرق زمین و آسمان ہے، قبضۂ مشتری قبضۂ جدید مستقل ہوتا ہے، اور قبضۂ وارث بعینہ وہی قبضۂ مورث ہوتا ہے، جب قبضۂ وارث بعینہ قبضۂ مورث ہوا تو قبضۂ سابق

---

[1] درمختار میں ہے: ولا یبطُلُ حقُّ الفسخِ بموتِ احدِھما، فیَخلُفُہُ الوارثُ، بہ یُفتیٰ (ص۱۳۳ ج ۴، باب البیع الفاسد) ترجمہ: بیع فاسد میں بیع کو ختم کرنے کا حق متعاقدین میں سے کسی ایک کے مرنے سے ختم نہیں ہوتا، بلکہ وارث مورث کا نائب ہو جاتا ہے، مُفتیٰ بہ قول یہی ہے۔

ہی کی وجہ سے مالِ میراث کا مملوکِ وارث ہو جانا ضروری ہوا، قبضۂ جدید کی ضرورت نہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ میراث میں بھی بدون قبضہ وارث مالِ متروکہ مملوکِ وارث نہیں، جیسا کہ بظاہر شبہ ہوتا ہے، یہ بات جدا رہی کہ قبضۂ مورث ہی قبضۂ وارث بن گیا، بہرکیف قبضہ بے شک موجود ہے۔

اور ظاہر بھی تو ہے کہ اگر قبضۂ مورث بعینہٖ قبضۂ وارث نہ ہو جاتا، تو مالِ مَوْرُوث کے مقبوض ورثا ہونے کے لئے قبضۂ جدید کی ضرورت ہوا کرتی، چنانچہ بیع و شرا میں ہوتا ہے، تو جس صورت میں کہ مورث مر چکا، اور اب تلک ورثہ کو فرض کیجئے قبضۂ جدید کی نوبت نہیں آئی، تو اب لازم آتا ہے کہ مالِ میراث پر کسی کا قبضہ ہی نہ ہو، اور ورثہ کے لئے بیع بھی جائز نہ ہوتی، کیونکہ بیع قبل القبض ممنوع ہے، اور جب قبضہ ہی نہیں تو ملک معلوم! وھو باطلٌ بالبداھۃ۔

قبضۂ وارث اور قبضۂ مورث متحد ہیں تو تقسیم ترکہ کی ضرورت کیا ہے؟ (اعتراض)

اب اس پر آپ کا یہ اعتراض پیش کرنا کہ: ”اگر قبضۂ مورث ہر ایک وارث کی طرف سے حصہ رسد علیٰ قدرِ سہام عائد ہو جایا کرتا تو تقسیم ترکہ کی کیا حاجت تھی؟ ہر ایک وارث خود بخود قابض و متصرف اپنے اپنے سہام پر ہو جایا کرتا، حالانکہ یہ بات خلافِ واقع ہے، اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بعض ورثہ اپنے حصہ سے زیادہ کے قابض ہو جاتے ہیں، انتہی“

قبضۂ تامہ کے معنی نہیں سمجھے (جواب)

صدائے بے معنی ہے، خدا کے لئے اس قدر جہل گوئی پر تو کمر نہ باندھئے، اور کچھ تو فہم سے کام لیجئے، کیسی عمدہ مستحکم دلیل پر کیسا اعتراض بے معنیٰ پیش کرتے ہو، چند بار آپ کو متنبہ کر چکا ہوں کہ قبضہ کے یہ معنیٰ نہیں کہ ”شئ مقبوض قابض کی مٹھی ہی کے اندر رہا کرے“، بلکہ قبضۂ مستقل و مستقر وہ قبضہ ہے کہ: ”عند القاضی مستحکم ہو، اور قابلِ زوال نہ ہو، اور اصلی ہو عطائے غیر نہ ہو، اور اس کی علامت یہ ہے کہ اس کو اختیارِ منع و اعطار ہو“

سو صورتِ مرقومہ میں بالفرض اگرچہ مالِ میراث بظاہر بعض ورثہ کے قبضہ میں ہو، مگر قبضۂ حقیقی و مستقر سبھی ورثہ کا ہوگا، کیونکہ صورتِ مرقومہ میں قبضۂ وارث اپنے حصہ کے موافق تو قبضۂ مستقل و مستقر ہوگا، اور اور ورثہ کے حق پر اگر قبضۂ وارثِ مذکور بطور جائز ہے، تو اس کو تو بمنزلہ قبضۂ امین و وکیل سمجھنا چاہئے، اور اگر بطور ناجائز ہے تو بمنزلہ قبضۂ غاصب و خائن تصور فرمائیے، اور ان کا حال اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اس کو اصل میں قبضہ ہی کہنا غلط ہے، اور مجازاً قبضہ کہہ دینے سے کیا ہوتا ہے؟!

بلکہ مالِ میراث کا حال قبل التقسیم ایسا سمجھنا چاہئے جیسا مالِ شرکت کا حال قبل التقسیم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ تمام شرکار قبل التقسیم بھی مالک وقابض ہوتے ہیں، ہاں قبل التقسیم ہر کسی کو یہ بات حاصل نہیں ہوتی کہ اپنے حصہ کو علیٰ سبیل التعیین تصرف میں لائے، اور اس سے منتفع ہو، کیونکہ اب تک اپنے اپنے حصہ کی تعیین ہی نہیں ہوئی، یعنی اگرچہ یہ بات معلوم ہے کہ شئ مشترک میں مثلاً زید کا نصف یا ربع حصہ ہے، مگر یہ تعیین نہیں ہوئی کہ وہ نصف یا ربع کون سا ہے اور اتنے ہی نفع کے لئے تقسیم کی ضرورت ہوتی ہے۔

اور آپ کے اعتراض سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ مطلب عبارت ادلّہ کاملہ یہ سمجھے کہ قبضۂ مورث کے وارث کی طرف منتقل ہو جانے کے یہ معنیٰ ہیں کہ مالِ میراث مورث کی مٹھی اور گھر میں سے نکل کر خود بخود وارث کی مُٹھی اور گھر میں چلا جاتا ہے، مَرحبا! صد آفریں! قوتِ اجتہادیہ اسی کو کہتے ہیں! افسوس ایسی بے سروپا باتوں پر کہ جن کے سننے سے عوام کو ہنسی آتی ہے، آپ کو اس قدر ناز ہے کہ خدا کی پناہ! اگر خدانخواستہ کچھ فہم وعقل میسّر ہوتی تو خدا معلوم کیا غضب ڈھاتی! ؎

نفسِ بے مقدور کو قدرت ہو گر تھوڑی سی بھی
دیکھ پھر ساماں اس فرعونِ بے ساماں کا!

ایک اور اعتراض

قولہ: اگر آپ کی غرض ایرادِ ہر دُو آیت سے یہ ہے کہ ہر ایک شئ، اور ہر ایک عورت بعد قبضہ کے ہر ایک قابض کی ملکیت میں آجاتی ہے، جیسا کہ فرقۂ اباحیہ[1] کہتا ہے، تو آیت اس پر دلالت نہیں کرتی، اور اگر یہ غرض ہے کہ قبضہ کے ساتھ اسبابِ ملک مثل بیع وشراء وہبہ وارث ونکاح وغیرہ بھی ضرور موجود ہوں تب کوئی شئ ملکیت میں آئے، تو یہ بات آپ کے مدّعا کو مفید نہیں، بلکہ مُضر ہے، کیونکہ آپ نے تو فقط قبضہ ہی کو علتِ تامہ ملک کی قرار دی ہے، انتہیٰ (ص۶)

جواب ترکی بہ ترکی

مجتہد صاحب! آپ کے نزدیک اگر قبضہ علتِ ملک ہے، تو پھر اس کے تسلیم کرنے میں کیا دیر ہے؟ اور اگر علتِ ملک قبضہ نہیں، بلکہ مملوک ہونے کے لئے بیع وشراء وہبہ وارث ونکاح وغیرہ عقود کی ضرورت ہے، تو اشیاء غیر مملوکہ[2] ومالِ غنیمت کے مملوکہ ہونے کی پھر کیا صورت ہے؟ بَيِّنُوْا تُوْجَرُوْا

---

[1] فرقۂ اباحیہ: ایک فرقہ ہے جس کے نزدیک نہ کوئی چیز ممنوع ہے نہ مامور بہ، اور زر، زمین اور زن دولت مشترکہ ہیں ۱۲

[2] مباح الاصل چیزیں ۱۲

سنجیدہ جواب اور ہماری غرض ایرادِ ہر دو آیت سے جو آپ پوچھتے ہیں، وہ یہ ہے کہ جب یہ بات مسلّم ہو چکی کہ قبضہ علتِ ملک ہے، اور ان دونوں آیات یعنی خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، اور آیت خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ جملہ اشیائے عالم قابلِ ملک بنی آدم اور عورتیں قابلِ ملک شوہر ہیں، تو جب ان اشیاء پر قبضۂ تامہ کسی کو حاصل ہو جائے گا، اشیائے مذکورہ اس کی مملوک بھی ضرور ہو جائیں گی، خواہ وہ قبضہ بواسطۂ شراء و نکاح ہو، خواہ بوجہ قضائے قاضی۔

یہ مطلب نہیں کہ بظاہر اگر کسی کا مال یا کوئی عورت کسی کے قبضہ میں ہو تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا جو آپ فرقۂ اباحیہ کو لے بیٹھے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ اشیائے مذکورہ قبضۂ تامہ مستقلہ کے بعد ضرور مملوک ہو جائیں گی، کیونکہ بحکم آیتَین مذکورتَین یہ اشیاء تو قابلِ ملک ہیں، پھر جب ان پر قبضہ ہو گیا تو بالبداہت بوجہ قابلیت، مملوکِ قابض ہو جائیں گے، اور قبضۂ تامہ مستقلہ کے معنی اوپر عرض کر چکا ہوں، ملاحظہ فرمالیجئے۔

مجتہد صاحب کی حیرانی! **قولہ:** میں حیران ہوں کہ ان دونوں آیتوں کو نفاذِ قضا ظاہراً اور باطناً سے کیا تعلق ہے؟! جو آپ نے مقدمۂ مطلوبہ کے طور پر لکھی ہیں، شاید آپ کی یہ غرض ہو کہ عوام جہلاء جانیں کہ حضرت مجیب نے اس مسئلہ کو دو آیتوں سے ثابت کیا، الیٰ آخر کلامہ اھ۔

اقول: مجتہد صاحب! ؎

کانوں سے سنا کرتے تھے جادو بھی ہے اک شَیٔ — آنکھوں سے تری نرگسِ فتّاں[1] نے دکھایا

کتبِ عقائد سے تو یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ فرقۂ سُوفِسطائیہ[2] ولَاادریہ بدیہیات کا منکر ہے، اب آپ کے ارشاد سے اس امر کا معائنہ ہی ہو گیا، مجھ کو بے اختیار ہنسی آتی ہے کہ مجتہد صاحب ایسے ظاہر و باہر امر کے سمجھنے سے عاجز ہو کر متعجبانہ فرماتے ہیں کہ میں حیران ہوں ان دونوں آیتوں کو نفاذِ قضا سے کیا تعلق ہے؟

ادلۂ کاملہ کے مقدماتِ خمسہ کی غرض

جنابِ عالی! پانچ چار ورق پلٹ کر دیکھ لیجئے، یہ عرض کر آیا ہوں کہ قبضۂ تامہ مفیدِ ملک ہے، مگر شیٔ مقبوض کا قابل و محلِ ملک ہونا شرط ہے، سو مقدمۂ اولیٰ[3] سے تو ثبوتِ علّیتِ قبضہ مطلوب ہے،

---

[1] فتّان: فتنہ انگیز، نرگس سے مراد محبوب کی آنکھ ۱۲

[2] سُوفِسطائیہ: حکماء کا ایک گروہ ہے جن کے اصولوں کی بنیاد وہم پر ہے اور وہ حقائق کے منکر ہیں، لاادریہ یعنی متشکک یعنی وہ لوگ جن کو ہر چیز کے بارے میں شک ہے یہاں تک کہ شک میں بھی شک ہے ۱۲

[3] مقدمۂ اولیٰ یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضۂ تامہ ہے بشرطیکہ شیٔ مقبوض ملک کا محل ہو یعنی اس میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہو

اور مقدمہ[1] ثانیہ میں جو دو آیتیں یعنی خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا، و آیت خَلَقَ لَکُمْ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا مرقوم ہیں، اور جن کا تعلق آپ کی سمجھ میں نہیں آیا، ان سے جملہ اموال و عورتوں کا قابلِ ملکِ بنی آدم و شوہر ہونے کا ثبوت مدِ نظر ہے، ورنہ یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جیسا اَحرار بعد قبض، کسی کے ملک میں نہیں آتے، اسی طرح تمام اشیاءِ عالم خصوصًا عورتیں بھی بوجہ قبضہ مملوک نہ ہو سکیں، تو ان دونوں آیتوں سے یہ خلجان رفع ہو گیا، بالجملہ جملہ اشیاءِ عالم کے، بعد قبض، مملوک بنی آدم ہونے کے ثبوت کے لئے تو فقط یہی دو مقدمے کافی و وافی ہیں، اور ہر دو مقدموں کی تسلیم کے بعد ما فی الارض و جملہ نساء کا بوجہ قبض، ملکِ بنی آدم و شوہر ہونا ضروری التسلیم ہوا۔

ہاں یہ خلجان باقی تھا کہ زوج کو جو زوجہ سے اجازتِ حصولِ انتفاع ہے، تو کس طرح سے ہے، بطور بیع ہے یا بطور اجارہ؟ کیونکہ یہاں کل یہی دو احتمال ہو سکتے ہیں، اس لئے بغرضِ رفعِ خلجانِ مذکور مقدمہ[2] ثالثہ کی ضرورت ہوئی۔

اور نیز بضعہ عورت کے مملوکِ زوج ہونے پر یہ شبہ بھی ہو سکتا تھا کہ جیسا عورت کو بیعِ فرج کا اختیار ہے تو چاہئے باقی بدن کی بیع کی بھی اجازت ہو، وَھُوَ بَاطِلٌ بِالْبَدَاھَۃ، اس شبہ کے رد کرنے کے لئے مقدمہ[3] رابعہ کی حاجت ہوئی۔

باقی رہا یہ شبہ کہ جب ما فی الارض اور جملہ عورتیں مملوک ہونے میں مساوی فی الرتبہ ہوئیں، تو پھر چاہئے کہ جیسے اشیاءِ غیر مملوکہ مثل جانورانِ صحرائی صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں، نہ ضرورتِ بیع ہو نہ حاجتِ قضائے قاضی، اسی طرح عورتیں غیر منکوحہ بھی فقط قبضہ سے مملوک ہو جانی چاہئیں، حاجتِ نکاح و قضائے قاضی نہ ہو، وھو کما تری سو اس شبہ کے زوال کے لئے مقدمہ[4] خامسہ کے بیان کرنے کی احتیاج ہوئی چنانچہ یہ سب مضامین مقدماتِ خمسہ کے ضمن میں ادلۂ کاملہ میں بالتفصیل موجود ہیں۔

اب ذرا اہلِ فہم غور فرمائیں کہ یہ سارے مقدمات کس قدر ضروری و باہم مرتبط ہیں، اور

---

[1] مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ تمام اشیاءِ عالَم، خصوصًا عورتیں بھی قبضۂ تامہ کی وجہ سے مملوک ہو جاتی ہیں ۱۲

[2] مقدمہ ثالثہ یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ حاصل کرنے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں۔

[3] مقدمہ رابعہ یہ ہے کہ عورت کو بُضع (شرمگاہ) فروخت کرنے کا تو اختیار ہے مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت نہیں ۱۲

[4] مقدمہ خامسہ یہ ہے کہ اشیاءِ غیر مملوکہ یعنی مباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں مگر عورتوں کا مملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے بلکہ باہمی رضامندی سے نکاح کا معاملہ ہونا ضروری ہے ۱۲

ثبوتِ نفاذِ قضائے قاضی کے لئے کیسی دلیلِ محکم ہیں کہ بعد ثبوت مقدمات خمس اہلِ فہم کو تو نفوذِ قضاء کا بالضرور قائل ہی ہونا پڑے گا، مگر آفریں ہے ہمارے مجتہدِ آخر زماں، اوران کے مداحین اور مقرظین کو کہ اب تک یہ بھی نہیں سمجھے کہ تحریر مقدمات سے غرض کیا ہے؟ اور آپ نے اس تمام ورق میں بس یہی بیان کیا ہے کہ مقدمۂ ثانیہ سے کیا غرض؟ اور ثالثہ سے کیا مطلب؟ اور رابعہ کی کیا حاجت؟ اور خامسہ کی کیا احتیاج؟ مگر تقریرِ گذشتہ کے بعد ہر کوئی غرضِ مقدمات اور آپ صاحبوں کی قوتِ اجتہادیہ کا حال سمجھ جائے گا، ہم نے تو یوں سمجھ کر کہ شاید کسی اہلِ فہم کو شبہاتِ مذکورہ بالا کہیں تسلیمِ مدعا میں حارج نہ ہوں، مقدماتِ مذکورہ میں ان شبہات کے جواب دے دیئے تھے، ہم کو کیا معلوم تھا کہ مجتہد العصر ذوالرأی الصائب والفہم الثاقب مولوی محمد احسن صاحب امروہی رقاہ اللہ علی درجۃ الکمال ادلۂ کاملہ کا جواب تحریر فرمائیں گے، اللہ اللہ!! ؎

ظہورِ حشر نہ ہو کیوں؟ جو کلچڑی گنجی
حضورِ بلبلِ بستاں کرے نواسنجی![1]

حق یہ ہے کہ آپ جیسوں کے سامنے اس قسم کے دلائل کا پیش کرنا، رونا اور اپنی آنکھیں کھونا ہے، اب خدا کے لئے انصاف کیجئے کہ ہمارے دلائل و مقدماتِ حقہ پر اہلِ عقل ہنستے ہیں یا اس آپ کی تقریر واہیہ پر؟

تفسیر بالرأی کے الزام کا جواب

اور مَنْ قَالَ فِی الْقُرْاٰنِ بِرَاْیِہٖ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَہٗ مِنَ النَّارِ[2] کے معنی تو آپ خوب سمجھے ہیں، جنابِ من! آیت خَلَقَ لَكُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا، و آیت خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا کے جو ہم نے معنی بیان کئے ہیں، وہ تو ایسے ظاہر اور موافق قواعدِ شرع ہیں کہ اس کو تفسیر بالرأی سمجھنا بے وقوفوں ہی کا کام ہے، اور بالفرض اگر ان معنی میں آپ کو کچھ کلام ہے، تو فرمائیے تو سہی وہ کیا ہے؟ اور معنی اصلی دونوں آیتوں کے کیا ہیں؟ بروئے انصاف یہ آپ کا انداز معلوم ہوتا ہے کہ کیف ما اتفق کوئی آیت یا حدیث نقل کر دیتے ہو، خواہ محل ہو یا نہ ہو، تاکہ عوام کالانعام ظاہر پرست دھوکا کھا جائیں کہ مسئلۂ مذکور قرآن یا حدیث سے ثابت ہے۔

آیۂ اجماع سے اعتراض کا جواب

اور ادلۂ کاملہ میں جو بضمن مقدمۂ رابعہ یہ فقرہ مذکور ہے کہ:

---

[1] کلچڑی: ایک پرندہ، گنجی: بدصورت۔ حضور: موجودگی۔ نواسنجی: نغمہ سرائی ۱۲

[2] جو شخص اپنی رائے سے قرآن پاک میں کوئی بات کہے، اس کو اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنالینا چاہئے ۱۲

> „عورت اپنے رحم سے خود کامیاب نہیں ہوسکتی، یہ ممکن نہیں کہ مثل مرد خود اپنے آپ سے جماع کرے اور بچے جنوائے"

اس پر آپ نے یہ اعتراض پیش کیا ہے کہ:

> „آپ کو یہ خبر نہیں پہنچی کہ کلکتہ میں ایک ایسا آلہ فروخت ہوتا ہے کہ عورت خود بخود اپنے آپ بذریعہ اس آلہ کے جماع کرسکتی ہے"

حیف! مجتہد ہوکر آپ اتنا نہ سمجھے کہ مطلب ہمارا یہ ہے کہ عورت جیسے اپنی آنکھ، کان، ناک وغیرہ سے بلاواسطہ انتفاع اٹھاسکتی ہے، اس طرح پر اپنے رحم سے کامیاب نہیں ہوسکتی، اگر بموجب فرمانے آپ کے آلۂ مذکور کے ذریعہ سے نوبتِ جماع آئے بھی تو اس کو جماع بلاواسطہ سمجھنا آپ ہی جیسے فہیم کا کام ہے، غایت الامر یہ کہ مرد کا واسطہ نہ ہوا، تاہم واسطۂ غیر کی تو ضرورت پڑی، آنکھ، کان، ناک وغیرہ کا سا تو حال نہ ہوا، شاید آپ آلۂ مذکور کو عورت کے حق میں جزوِ بدن تصور کرتے ہوں گے!

علاوہ ازیں جیسے آنکھ دیکھنے کے، کان سننے کے لئے ہے، اسی طرح پر رحم عورت تولّدِ اولاد کے لئے ہے، غرضِ اصلی رحم سے محض وطی نہیں، چنانچہ ظاہر ہے، بلکہ غرضِ اصلی تولّدِ اولاد ہے، ہاں وطی اس کے لئے سبب اور واسطہ ہے، اور فقرۂ اخیرہ عبارت مذکورہ بالا یعنی „اور بچے جنوائے" جس کو آپ نے نقل میں شاید بوجہ مصلحت ترک کردیا ہے، اسی مدعا کی طرف مُشیر ہے، اور ظاہر ہے کہ آلۂ مذکور سے اس غرضِ اصلی کا حصول معلوم!

اب ناظرین با انصاف مصنفِ مصباح کی بے ہودہ گوئی کو بغور ملاحظہ فرمائیں کہ اس جگہ پر کس قدر بے سروپا باتیں کی ہیں، جس کو کچھ بھی فہم خداداد ہو، وہ بداہتہً ان اعتراضات کو لغو سمجھے گا، ایک دو غلطی ہوں تو اس کو مفصلاً بیان کیا جائے، جب سرتاپا غلطیاں ہوں تو کہاں تک بیان ہوں، سچ عرض کرتا ہوں مجھ کو تو آپ کی غلطیوں سے پیچھا چھڑانا مشکل پڑگیا، ناچار ان غلطیوں سے دامن چھڑا کر آگے چلتا ہوں۔

ہدایہ میں بھی منکوحہ اور اَحرار کا استثناء ہے

آپ حسب العادت کلمات دوراز کار کے ارشاد کے بعد فرماتے ہیں:

قولہ: ہدایہ میں کسی جگہ زنِ منکوحہ و اَحرار کو صراحۃً مستثنیٰ نہیں کیا، اگر سچے ہو تو دکھلا دیجئے، الی آخر ما قال۔

اقول: مجتہد صاحب! چند بار عرض کرچکا ہوں کہ آپ پہلے عبارت ادلّۂ کاملہ کو ملاحظہ فرمالیا کیجئے،

اس کے بعد اعتراض کیا کیجئے، اگر آپ عبارتِ ادلّہ حسب عرضِ احقر ملاحظہ فرماتے تو یہ اعتراض ہرگز نہ کرتے، اول عبارتِ ادلّہ نقل کرتا ہوں، پھر آپ کی غلطی ظاہر کرتا ہوں، وھو ھٰذا:

> "علیٰ ھٰذا القیاس ہدایہ وغیرہ کتبِ فقہ میں اس تصریح سے کہ قضائے قاضی فقط عقود وفسوخ میں نافذ ہوتی ہے، زنِ منکوحہ وآخرار کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے، کوئی نہ سمجھے تو کیا کیجئے، انتہیٰ"

سو آپ نے فقط لفظ تصریح تو دیکھ لیا، مگر یہ نہ سمجھے کہ تصریح کی تفسیر بھی آگے موجود ہے، یعنی ہدایہ میں اگرچہ صراحۃً اس طرح تو مذکور نہیں کہ زنِ منکوحہ وآخرار میں قضائے قاضی نافذ نہیں ہوتی، مگر اس صراحت کو اس طرح پر ادا کیا ہے کہ "قضائے قاضی فقط عقود وفسوخ میں نافذ ہوتی ہے" اور ظاہر ہے کہ زنِ منکوحہ وآخرار میں گنجائشِ عقد نہیں، اور قضائے قاضی وہیں نافذ ہوتی ہے جہاں محلِ انشائے عقد یا فسخ ہو، چنانچہ چند بار عرض کر چکا ہوں، اور طرفہ یہ ہے کہ آپ نے خود عبارتِ ادلّہ کو نقل فرمایا ہے، اور پھر بھی مطلب تک رسائی نہ ہوئی۔

اور آپ کا بار بار یہ کہے جانا کہ "ایک صورتِ خاص یعنی زنِ منکوحہ کے مستثنیٰ ہونے سے کیا ہوتا ہے؟ ہمارا اعتراض تو اس قاعدہ کلیہ پر ہے" محض بے انصافی ہے، پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ جواب آپ کے تمام اعتراضات کو باطل کرتا ہے، چنانچہ اپنے اپنے موقع پر مذکور ہو چکا۔

اس کے بعد آپ کا یہ فرمانا کہ "ملک سے کون سی ملک مراد ہے، طیّب یا خبیث؟" مجتہد صاحب! اس کی کیفیت بھی پہلے عرض کر چکا ہوں، بار بار ایک ایک بات کو زبان پر لانا لغو وفضول ہے، اور آپ جب اس امر کو ثابت کریں گے کہ درصورتِ کذبِ مدّعی وشاہدین حکمِ نبوی ﷺ کی وجہ سے بھی مدعا بہا مملوکِ مدّعی نہیں ہو سکتی، اسی وقت ہم بھی ان شاء اللہ تعالیٰ جواب بیان کریں گے، بلکہ اہلِ فہم کے لئے تقاریرِ گذشتہ ہی کافی ہیں۔

مگر آفریں ہے آپ کو کہ آپ پردۂ شرم وحیا کو اتار کر فرماتے ہیں کہ بطلان تمام مقدماتِ سابقہ کا ظاہر ہو چکا، سبحان اللہ! ع مگر موشے بخواب اندر شتر شد[1]!

اجی مجتہد صاحب! ذرا ہوش میں تو آئیے، اور دیکھئے کہ مقدماتِ خمسہ مذکورۂ ادلّہ میں سے جن کو علی الترتیب مجملًا ابھی بیان کر چکا ہوں، فقط ایک مقدمہ پر آپ نے بزعم خود چند اعتراضات پیش کئے ہیں، جن کے جواب مفصلًا آپ پا چکے ہیں، یعنی فقط قبضہ کے علتِ تامہ ہونے پر آپ نے

---

[1] شاید کوئی چوہا سوتے سوتے اونٹ بن گیا! ۱۲

بہت کچھ شبہات پیش کئے ہیں، اگرچہ آپ کی سعی رائیگاں ہی گئی، بلکہ خلافِ امید جناب باعثِ مضرت ہی ہوئی، اور سوائے اس کے مقدماتِ اربعہ باقیہ کے جواب میں تو آپ نے فقط اسی شعر کے موافق عمل کیا ہے ؎

بطبعم ہیچ مضمون غیرِ لب بستن نمی آید
خموشی معنیٔ دارد کہ در گفتن نمی آید[1]

اور اگر کچھ لب کشائی بھی کی تو یہ کہا کہ میں حیران ہوں ان مقدمات کو مطلب اصلی یعنی نفاذِ قضا سے کیا علاقہ؟ چنانچہ مفصلاً گزر چکا، مگر کذبِ صریح تو کوئی آپ سے سیکھ لے کہ کیسے شد ومد سے ارشاد ہوتا ہے کہ بطلان تمام مقدمات کا ظاہر ہو چکا، بلکہ حسبِ قاعدہ للاکثر حکم الکل اگر ہم یوں کہنے لگیں کہ آپ نے مقدماتِ مذکورۂ دفعۂ ثامن پر بالکل کوئی اعتراض ہی نہیں کیا تو ایک محملِ صحیح بھی ہے، اور نیز بایں معنی بھی صحیح ہے کہ اگر فقط ایک مقدمہ پر آپ نے اعتراض کئے بھی ہیں تو بوجہ لغویت قابلِ اعتبار ہی نہیں۔

ادلّہ کی دلیل سے زانی، سارق اور غاصب بھی استدلال کرسکتے ہیں (ایک اعتراض)

اس کے بعد میں جو آپ نے تمام صفحہ سیاہ کیا ہے، اس کا مطلب کل یہ ہے کہ عبارتِ ادلّہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر زانی وسارق وغاصب بھی عذر پیش کرسکتا ہے کہ ادھر مالِ متنازع فیہ محلِ قابلِ غرض، علتِ موجبہ ملک یعنی قبضہ موجود، علتِ قابلۂ ملک یعنی محلِ قابل موجود، اس کے ساتھ اتصالِ فاعل ومفعول ہو چکا یعنی قبضہ محلِ قابل تک متعدی ہو چکا جس کا حاصل یہ ہے کہ مانعِ تعدی کوئی نہیں، اب بھی عروضِ ملکِ مدعی مالِ متنازع فیہ پر نہ ہو، تو یوں کہو: علتِ تامہ کو لزومِ معلول ضروری نہیں۔

جواب (تمہید)

مجتہد صاحب! افسوس! ہم تو بیان کرتے کرتے تھک گئے، مگر آپ کی خاک سمجھ میں نہیں آتا، مکرر سکرر لکھ چکا ہوں کہ قبضہ کے یہ معنی نہیں کہ شیٔ مقبوض قابض کے ہاتھ ہی میں ہو، ورنہ یوں چاہئے کہ مالِ مرہون وودیعت راہن ومودِع کے قبضہ میں سے بالکل نکل جائے، اور اگر راہن ومودِع مالِ مذکور کو بیچنا چاہیں، تو چاہئے مثل بیع قبل القبض جائز نہ ہو، وھو باطلٌ بالاجماع، یہ مضمون کسی قدر تفصیل سے اوپر بھی گذر چکا ہے، مشکل یہ ہے کہ آپ اب تک بھی نہیں سمجھے کہ قضائے قاضی کی حقیقت کیا ہے؟ اور ماہیتِ قبضہ کیا ہے؟ اگر ان دونوں امر کو آپ سمجھ لیتے تو اس قسم کے شبہاتِ واہیہ ہرگز پیش نہ کرتے، بلکہ قضائے قاضی کے نفوذ کے فوراً

---

[1] میری سمجھ میں کوئی بات ہونٹ بند رکھنے کے علاوہ نہیں آتی ٭ خاموشی میں وہ فائدہ ہے جو بات کہنے میں نہیں ہے، (ایک چپ ہزار سکھ!) ۱۲

قائل ہو جاتے، اگرچہ دونوں باتوں کی تفصیل اوپر عرض کرچکا ہوں، مگر آپ کی خاطر سے یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب بھی کچھ کچھ حال دونوں باتوں کا بیان کیا جائے، خصوصاً قبضہ کے معنی بیان کرنے کی زیادہ ضرورت معلوم ہوتی ہے، کیونکہ آپ نے تمام مقدمات ادلّہ سے قطع نظر فرماکر قبضہ ہی کے علتِ ملک ہونے پر زبان درازی کی ہے، اور نفوذِ قضا پر جو اعتراض آپ کرتے ہیں اکثر کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ آپ قبضہ کے معنی نہیں سمجھے، چنانچہ اس اعتراض کا مبنیٰ بھی یہی امر ہے۔

قضائے قاضی کی حقیقت

سو سنئے! بہ نسبت حکمِ قاضی تو عرض کر آیا ہوں کہ حکم از قسم انشاء ہے، مثل شہادتِ شاہدین از قسم اخبار نہیں، ورنہ اگر حکمِ قاضی سے یہ مطلب ہوتا کہ کسی امرِ واقعی کی خبر دیتا ہے تو شہادتِ شاہدین ہی میں کیا کمی تھی؟ ظاہر ہے شاہد اگر ہزار بھی ہو جائیں جب بھی ثبوتِ محکوم میں حکمِ قاضی کی احتیاج رہتی ہے، مع ہٰذا حکمِ قاضی منجملہ اخبار ہو تو ظاہر ہے کہ قاضی کو اکثر تو امورِ متنازع فیہ کی خبر بھی نہیں ہوتی، پھر حکم کس طرح کرتا ہے؟ اس صورت میں تو یوں مناسب تھا کہ جیسا ادائے شہادت کے لئے وقوعِ امرِ مشہود علیہ کی اطلاع ضروری ہے ایسے ہی قضائے قاضی کی صحت کے لئے بھی وقوعِ نفس الامری محکوم بہ کی اطلاع شرط ہوتی وھو باطلٌ بالبداھۃ۔

سو جب یہ بات مسلّم ہو چکی کہ بوجہ قضائے قاضی انشاءِ حکم محل متنازع فیہ میں ہو جاتا ہے، تو بالفرض اگر دعوئے مدعی بہ نسبت بیع و نکاح وغیرہ کاذب بھی ہوگا، جب بھی بوجہ حکمِ قاضی بشرطیکہ حسبِ قواعدِ شرع ہو، اور محل متنازع فیہ قابلِ انشاءِ حکم ہو، شئ متنازع فیہ مملوکِ مدعی ہو جائے گی، چنانچہ ارشادِ مرتضوی شَاهِدَاكِ زَوَّجَاكِ[1] جو خاص ایسی ہی صورت میں واقع ہوا ہے اس مطلب کا مُثبِت ہے، اور زانی وغیرہ کو اس پر قیاس کرنا آپ ہی کا کام ہے، سب جانتے ہیں کہ وہاں موجبِ انشاءِ نکاح یعنی حکمِ قاضی ہی کہاں ہوتا ہے؟ جو اس قیاس کی گنجائش ہو رہی ہے۔

قبضہ کی دو قسمیں: قبضہ جزئی اور قبضہ کلی

کیفیتِ قبضہ اگرچہ مفصلاً پہلے بھی گزر چکی ہے مگر اس قدر یہاں بھی عرض ہے کہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں، ایک تو قبضۂ خاص جو ہر شخص کا جدا جدا ہوتا ہے، مثلاً قبضۂ زید اپنے مقبوضات پر جدا ہے، اور قبضۂ عمر اپنے مقبوضات پر جدا، اور اس کا نام ہم قبضۂ جزئی رکھتے ہیں ——— اور دوسرا

---

[1] تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا ۱۲

وہ قبضہ کہ جس میں سب قبضۂ خاصہ موجود ہیں، اور وہ قبضۂ واحد سب قبضوں کے قائم مقام ہے، اور اس کا نام ہم قبضۂ کلی رکھتے ہیں، اور وہ قبضۂ خلیفہ و نائبانِ خلیفہ ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر شخص کا قبضہ دو طرح پر ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ شیٔ مقبوض خود کسی شخص کے قبضۂ جزئی اور قبضۂ خاص میں ہو، دوسرے یہ کہ شیٔ مقبوض اگرچہ خاص شخصِ مذکور کے قبضہ سے خارج ہو جائے، مگر قبضۂ کلی جو قبضۂ حاکم ہے اس میں داخل رہے، ——— ہر شخص کے قبضۂ جزئی کا اس کی طرف مضاف ہونا تو ظاہر ہے، ہاں بظاہر قبضۂ حاکم میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ قبضۂ حاکم تمام اشخاص کی طرف کیوں کر فی الحقیقت مضاف ہو سکتا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات سب جانتے ہیں کہ تقررِ قاضی وغیرہ سے غرضِ اصلی یہی ہوتی ہے کہ اموالِ ناس کی حفاظت کرے، اور بوجہ ظلم و تعدی اگر کسی کے قبضہ و مِلک میں خلل واقع ہو تو اس کی اصلاح کرے، درصورتِ عدمِ ولی، نکاح وغیرہ میں ولی ہو جائے، کوئی شخص مر جائے اور وارث نہ چھوڑے تو اس کے مال کو حسبِ موقع خرچ کرے، مفقود کی اشیاء کی نگہ داشت کرے، سو ان تمام امور سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حاکم سب لوگوں کا وکیل ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ قبضۂ وکیل قبضۂ مؤکل سمجھا جاتا ہے۔

جب یہ امر محقق ہو چکا تو یہ عرض ہے کہ اگر بالفرض کوئی شیٔ فقط کسی کے قبضۂ جزئی سے نکل جائے اور قبضۂ کلی یعنی قبضۂ قاضی وغیرہ میں جو فی الحقیقت سب کا وکیل ہے، داخل رہے، تو اس صورت میں شیٔ مذکور مقبوضِ مالک ہی سمجھی جائے گی، کیونکہ اگرچہ قبضۂ جزئی باقی نہ رہا، مگر قبضۂ کلی جو فی الحقیقت اسی کا قبضہ ہے، وہ تو باقی ہے، اور وہ ملک کے ثبوت کے لئے کافی ہے ——— ہاں اگر شیٔ مملوک بالفرض قبضۂ کلی سے بھی خارج ہو جائے، مثلاً دار الاسلام سے غصب کر کے کوئی دار الحرب میں لے جائے، تو اب بے شک مالک کی ملک میں داخل نہ رہے گی، کیونکہ اب قبضہ جو کہ علتِ ملک تھا بالکل مرتفع ہو گیا، شیٔ مذکور نہ مالک کے تصرف و قدرت میں رہی، نہ قاضی وغیرہ کے زیرِ حکم رہی۔

اعتراض کا جواب

اس کے بعد ظاہر ہو گیا کہ آپ کا یہ ارشاد کہ "اگر قبضہ علتِ ملک ہو تو چاہیے کہ سارق و غاصب بھی مالِ مسروقہ و مغصوبہ کے مالک ہو جائیں، اور مالکِ اصلی کو کچھ علاقۂ ملک باقی نہ رہے" بالکل لغو ہو گیا، کیونکہ شیٔ مذکور اگرچہ بظاہر قبضۂ مالک سے خارج ہو گئی، مگر جب تلک اس کے وکیل یعنی حاکم کے قبضہ میں ہے، تو فی الحقیقت اسی کے قبضہ میں ہے، رہا قبضۂ امین و قبضۂ مرتہن وہ بعینہ قبضۂ راہن و مودِع ہے، قبضۂ جدید نہیں، کما مرّ، مگر آپ اپنی خوش فہمی کی وجہ سے قبضۂ سارق و غاصب و امین و مرتہن کو قبضۂ جدید و مستقل تصور کرتے ہیں، آپ کی

تقاریر سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ جب تلک مالِ مملوک ہاتھ میں رہے جب تلک ہی مقبوض رہتا ہے، اگر صندوق وغیرہ میں بھی رکھ دیا جائے گا تو آپ کے نزدیک قبضۂ مالک سے نکل جائے گا۔

سو مجتہد صاحب! قبضۂ امین فی الحقیقت بمنزلہ قبضۂ صندوق وغیرہ سمجھنا چاہئے، جیسا مال اپنے صندوق میں رکھنے سے قبضہ سے باہر نہیں ہوتا، اسی طرح امین کے حوالہ کر دینے سے مالک کے قبضہ سے نہیں نکل جاتا، اور قبضۂ سارق وغاصب کی وجہ سے جو مال مغصوب ومسروق بظاہر قبضۂ مالک سے نکل جاتا ہے، اس کو ایسا سمجھنا چاہئے جیسا کسی کی کوئی چیز کسی کونے میں رُل جائے، سو ظاہر ہے کہ اس صورت میں اگرچہ بظاہر مالِ مذکور اس کے قبضہ سے نکل گیا، مگر فی الحقیقت اب تلک اس کی حفاظتِ کلّی میں موجود ہے، یعنی گو اس کے خاص ہاتھ میں نہ رہا، اور اس کو بالفعل مجالِ تصرّف نہیں، مگر چونکہ مالِ مذکور اس کے گھر میں ہے، اور گھر بھی اشیائے مملوکہ کے لئے جائے حفاظت ہے، اور مالِ مذکور کے دست یاب ہونے کے سامان موجود، اس لئے ملکِ مالک سے خارج نہ ہوگا۔

بلکہ قبضۂ سارق وغاصب کو ایسا سمجھنا چاہئے جیسا کوئی شخص اپنی چیز اوپر کے طاق وغیرہ میں ڈال دے، پھر اس کا ہاتھ وہاں تک نہ پہنچ سکے، بلکہ اس کے اتارنے میں کرسی یا سیڑھی وغیرہ کی ضرورت پڑے، اسی طرح پر قبضۂ سارق وغاصب کو خیال کرنا چاہئے، مالِ مسروق ومغصوب اگرچہ بظاہر قبضۂ مالک سے نکل کر ان کے پاس چلا گیا، مگر چونکہ قبضۂ کلّی مالک یعنی قبضۂ حاکم اب تک موجود ہے، اور اسی کی وجہ سے پھر مالِ مذکور قبضۂ خاص مالک میں آسکتا ہے، اس لئے مالِ مذکور بدستور مملوک ومقبوضِ اصل مالک ہی سمجھا جائے گا، یہ نہ ہوگا کہ اس کی ملک سے نکل کر سارق وغیرہ کی ملک میں داخل ہو جائے۔

اب انصاف کیجئے آپ کا یہ ارشاد کہ ”ہر غاصب وظالم آپ کی دلیل بلا تفاوتِ لفظی پیش کر سکتا ہے“، کتنا مہمل جملہ ہے، اہلِ فہم سلیم تو تقاریرِ گذشتہ کے بعد اس قسم کی بات ہرگز نہیں کہہ سکتا، ہاں آپ جیسے عقلاء ومجتہدین پر سب کچھ زیب دیتا ہے، نعوذُ باللّٰہ من ذٰلک! اگر ایسی ہی بدفہمی کی باتوں کا نام عمل بالحدیث واجتہاد ہے تو خیریت ہے! ؎

کم فہم بمذہبے کہ مفتی باشد   مذہب معلوم! واہلِ مذہب معلوم![1]

زیبِ داستاں کے لئے!

جناب مجتہد صاحب! ہماری تقریر کے جواب میں تو آپ کو جو لکھنا تھا لکھ چکے، اس کے آگے جو آپ نے کوئی دس[2] ورق سیاہ کئے

---

[1] ناسمجھ جس مذہب کا بھی مفتی ہو ٭ وہ مذہب معلوم! اور اہلِ مذہب معلوم! ۱۲

ہیں وہ تو برائے بیت ہی معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ اوراق مُشارٌ الیہا میں جو آپ نے تحریر فرمایا ہے، سب کا ماحصل کل آتنا ہے کہ:

"نفاذِ قضائے قاضی ایک امر بدیہی البطلان ہے، اور نفاذِ قضاء کا قائل ہونا گویا تمام مسلمانوں کو کذب و افتراء کی تعلیم کرنا ہے، حالانکہ کذب و افتراء کی برائی میں فلاں فلاں آیات و احادیث موجود ہیں، جن سے جھوٹ کی اشد درجہ کی برائی ثابت ہوتی ہے، اور اغراضِ شارع کو بالکل خراب اور دین کو برباد کر دینا ہے"

علاوہ ازیں بہت کچھ آپ نے اسی قسم کا رونا رویا ہے، اور دلائل حقہ مستحکم جو عرض کر آیا ہوں ان میں سے کسی پر آپنے جرح قدح نہیں کیا، اس لئے بروئے انصاف تو ہم کو اس کی طرف متوجہ ہونا تضییعِ اوقات کرنا ہے، مگر تاہم آپ کی خاطر کسی قدر جواب دینے کو جی چاہتا ہے، سو اول تو آپ کے اس طولِ لاطائل پر ایک شعر یاد آگیا وہ عرض کرتا ہوں ؎

إِنْ لَمْ أَقُلْ هٰذَا وَهٰذَا وَذَا ۔ بِأَيِّ شَيْءٍ كُنْتُ أُمْلِي الْكِتَابَ؟[۱]

مجالس[۲] الابرار کی عبارت کا مطلب

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ آپ نے جو ایک صفحہ پر مجالس الابرار کی عبارت نقل کی ہے، اور اس سے بھی زیادہ پھر اس کا لفظی ترجمہ کیا ہے، ماحصل اس کا فقط یہ ہے کہ:

"مفیدِ حل وہ قضا ہوتی ہے کہ جو قاضی حقیقی کی جانب سے صادر ہو، اور قاضی حقیقی وہ ہے جو حسبِ قواعدِ شرع مَنصبِ قضاء پر مقرر ہو، اور اگر بوجہ رشوت قاضی ہوا ہو تو وہ قاضی ہی نہیں، اور نہ اس کا حکم نافذ ہو، اور آج کل چونکہ اکثر قاضی مسندِ قضاء پر بطفیل رشوت ہی قابض ہوتے ہیں، اس لئے ان کی قضاء نافذ نہ ہوگی، انتہیٰ خلاصۂ کلام صاحبِ مجالس الابرار"

اس پر مجتہد العصر یہ فرماتے ہیں کہ:

---

[۱] اگر میں نہ کہوں یہ اور یہ اور یہ ✧ تو پھر کیا مضامین لکھواؤں میں کتاب میں؟ ۱۲

[۲] مجالس الابرار کسی مجہول مصنف کی تصنیف ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی قدس سرہ نے کتاب کی تو تعریف کی ہے، مگر اس کے مصنف کے بارے میں لاعلمی ظاہر فرمائی ہے، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (صفحہ $\frac{۱۵۹۰}{۲}$) میں اس کا ذکر کیا ہے، اور مصنف کا نام شیخ احمد رومی بتلایا ہے —— کتاب میں ۱۰۰ سو مجلسیں ہیں، اور ہر مجلس میں امام بغوی رحمہ اللہ کی مصابیح کی ایک حدیث کی شرح کی ہے، مطبع مجیدی کانپور سے اصل متن مع اردو ترجمہ طبع ہو چکا ہے، مشکوٰۃ سائز میں اسی کے بقدر ضخامت ہے، قضائے قاضی کی بحث مجلس ۱۸ میں ہے، مکتبہ دارالعلوم میں حدیث اردو [illegible] پر ہے ۱۲

> " اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ روایت اس مسئلہ کی امام صاحبؒ نزدیک حنفیہ کے صحیح ہے، بایں وجہ پردۂ تقلید کے سبب صاف صاف رد نہیں کرتے، بلکہ بطرز دیگر اس طرح انکار کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں بسبب شیوع کذب اور رشوت کے قضائے قاضی مطلقاً نافذ نہیں ہوتی "

مجتہد صاحب! اس عبارت سے یہ مطلب سمجھنا آپ ہی جیسے ذکی کا کام ہے، اس عبارت کا مدعا تو فقط یہ ہے کہ قضاء تو بے شک نافذ ہوتی ہے، مگر بشرطیکہ قاضی بھی ہو، یہ نہ ہو کہ جس کا نام قاضی رکھ دیا جائے اس کا حکم ضرور ہی نافذ ہو جائے، جب تلک کوئی نائبِ خدا نہ ہوگا اس کا حکم کیوں کر نافذ ہو سکتا ہے؟ اسمِ قاضی کو نفوذِ قضاء میں دخل نہیں، حقیقۃ الامر میں قاضی ہونا چاہئے، سو صاحبِ مجالس الابرار کے قول کے موافق جو رشوت دے کر قاضی بنے وہ قاضی ہی نہیں، اس کا مبنائے[1] قضا خواہ صادق ہو خواہ کاذب دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگی، چناں چہ آپ بھی اس کے قائل ہیں۔

سو اگر قائل کا مطلب اس عبارت سے فقط یہ ہوتا کہ اس کی آڑ میں برخلاف قولِ امام اس قضاء کو باطل کرنا چاہتا ہے کہ جو شہودِ کاذبہ کی وجہ سے حاصل ہو، تو فقط قضائے مشارٌ الیہا ہی کی نفوذ کو باطل کرنا تھا، خلافِ اجماعِ امت مطلق نفوذِ قضا کو خواہ مطابقِ واقع ہو یا غیر مطابق کیوں رد کر دیا؟ سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ عبارتِ مرقومہ کا یہ مطلب ہے کہ بوجہ رشوت جو قاضی بنے وہ قاضی ہی نہیں، وہ اور تمام لوگ برابر ہیں، جیسا اور کسی کے حکم سے حلت وغیرہ ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح قاضی مشارٌ الیہ کا حکم بھی نافذ نہ ہوگا، شہود کاذبہ ہوں یا صادقہ۔

بلکہ اس عبارت سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جب تلک ارشادِ قاضی حقیقی کسی امر متنازع فیہ کے ساتھ متعلق نہ ہو، اس وقت تلک وہ امر معتبر نہ ہوگا، تو اگر غاصب و سارق بظاہر کسی چیز پر قبضہ کر کے بقول آپ کے ہماری دلیلِ مذکور پیش کرنے لگے تو اس کے اور آپ کے منہ پر ماری جائے گی۔

علاوہ ازیں بالفرض اگر صاحبِ مجالس الابرار کے نزدیک نفوذِ قضا درصورتِ کذبِ شہود مسلّم نہ ہو بھی تو اس سے کیا ہوتا ہے؟ بلکہ بروئے انصاف اگر صاحبِ مجالس الابرار وغیرہ

---

[1] مبنائے قضا یعنی شہادت ۱۲

صراحۃً بھی نفوذِ قضا کے بطلان کا قائل ہو جائے، تب بھی جائے اعتراض نہیں، مسئلہ مذکور میں خود صاحبین وغیرہ کا اختلاف صراحۃً موجود ہے۔

آپ کو یہ کیا سوجھی کہ فتاویٰ معتد بہا و علمائے معتمد علیہم کی تصریح کو چھوڑ کر کتب متداولہ کے کنایات و اشاراتِ وہمیہ غیرِ واقعہ کو لے بیٹھے، اجی حضرت! اگر نفوذِ قضا ظاہرًا و باطنًا پر جس کو بیان کر چکا ہوں کوئی اعتراض سوجھے تو پیش کیجئے، ورنہ اس قسم کی زائد باتوں کے کرنے سے کیا حصول؟ آپ تو نقلِ عبارت پر غش[1] ہیں، مفید ہوں یا غیر مفید!

نفاذِ قضا بشہادتِ زُور صریح ظلم ہے (اعتراض)

اس طولِ لاطائل کے بعد آپ کا یہ ارشاد ہے کہ:

”حُکّام اور قُضاۃ کو پروردگار نے انصاف و عدل کے قائم کرنے کو معیّن اور مقرر فرمایا ہے اور مخلوقات کے معاملات کا اُنھیں پر دار و مدار رکھا ہے پس اگر حُکّام و قُضاۃ کو وسیلۂ اتلاف اور اخذِ حقوقِ غیر کا کیا جائے، تو ایسا ہے جیسا کہ عبادت کو وسیلۂ گناہ“

ظلم تو عدمِ نفاذ کی صورت میں بھی ہے (جواب)

بداہت کا انکار ہے کون نہیں جانتا کہ اگر قاضی بذریعہ شہادتِ کاذبہ کسی کا مال مدعیٔ کاذب کو دلا دے گا، تو بے شک مالک کی حق تلفی ہوگی، اور اس پر صریح ظلم ہوگا، اور ناچار مالِ مذکور مالک کو بوجہ قضائے قاضی مدّعی کے حوالہ کرنا پڑے گا، اختلاف اگر ہے تو اس میں ہے کہ باطنًا بھی نافذ ہوگی یا نہیں؟ سو خیر وہ دوسرا قصہ رہا، سو آپ ہی فرمائیے قاضی تو بقول آپ کے محض انصاف و عدل کے لئے مقرر ہوا تھا، یہ ظلم و تعدی صریح جو بے چارے مدعا علیہ پر بوجہ قضائے قاضی ہوئی، آپ کے حسب الارشاد قلبِ موضوع و بطلانِ غرضِ شارع نہیں تو کیا ہے؟

ذریعہ حرام ہونے سے چیز حرام نہیں ہوتی

مجتہد صاحب! یہ اور اس کے آگے جو آپ نے چند اوراق پر اسی قسم کے مضامین تحریر فرمائے ہیں، سب کا خلاصہ کل اتنا نکلتا ہے کہ مدعیٔ کاذب و شہودِ کاذبہ بالکل مخالفِ غرضِ خداوندی کرتے ہیں، اور وہ جملہ یُخَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا میں بھی داخل ہیں، اور يَتَعَدَّوْنَ حُدُوْدَ اللّٰهِ وَيَسْتَهْزِءُوْنَ بِاٰيَاتِهٖ بھی ان پر صادق آتا ہے، اور اس کے سوا جس قدر چاہیے ان

---

[1] غش: بے ہوش ۱۲

کی برائی ثابت کیجئے، ہم خود اس کے مُقِر ہیں، مگر یہ تو کہیئے ان کے بُرا ہونے سے نفاذِ قضاء کس طرح باطل ہو گیا؟

ظاہر ہے کہ صورتِ متنازعہ فیہ میں کذب وفریب طریقۂ حصولِ قضاء ہے، نفسِ قضاء نہیں اور کسی شیٔ کے طریقہ وذریعہ کے حرام ہونے سے خود شیٔ حرام نہیں ہو جاتی، چنانچہ اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اگر بیع وغیرہ اسبابِ بعیدۂ ملک میں کوئی امر ناجائز ہو تو اس میں عدمِ جوازِ بیع لازم نہیں آتا، ہاں وبالِ کذب، کاذب کے ذمہ ضرور رہے گا، ——— اور ولد الزنا کے صوم وصلوٰۃ وایمان وغیرہ جملہ حسنات میں فعلِ زنا کو اگرچہ دخل ہوتا ہے، نہ زنا ہوتا، نہ وہ موجود ہوتا، نہ یہ حسنات اس سے صادر ہوتے، مگر پھر بھی ان حسنات کو کوئی بُرا نہیں کہہ سکتا، البتہ فعلِ زنا کی خرابی وبرائی میں کلام ہی نہیں، علیٰ ھٰذا القیاس سبب صدورِ قضاء اگر امرِ مذموم ہوگا تو اس سے قضاء میں کچھ فساد نہیں آتا، ہاں اگر کوئی نعوذ باللہ کذب وفریب کی حلت کا قائل ہو، اور جھوٹی گواہی کو حرام نہ کہتا ہو، تو یہ آپ کی اور صاحبِ تبعید الشیطان[1] کی لے دے اس پر بجا ہوگی۔

اور آپ کا یہ ارشاد: ”پس یہ مدعیٔ کاذب مع اپنے شاہدوں کے قاضی اور امام سے ٹھٹا کرنے والا ہوا، یہ ٹھٹا اس کا حقِ غیر اور ما حَرَّمَ اللّٰہ کو کیوں کر حلال کر دے گا؟“ سراسر بے جا ہے، کذبِ مدعی وشاہدین کو مُحَلِّلِ حقِ غیر کون کہتا ہے؟ بلکہ موجبِ حلت، قضائے قاضی ہے، ہاں سببِ صدورِ قضاء امرِ حرام ہے، آپ اول یہ ثابت کر دیجئے کہ جس جگہ طریقہ اور واسطہ حرام ہوگا تو امرِ مقصود بھی ضرور حرام ہو جائے گا، اس کے بعد پھر جو چاہئے سو فرمائیے۔

دیکھئے اگر کوئی آبِ مغصوب سے مثلاً وضو کر لے تو بے شک یہ امر حرام ہوگا، مگر صحتِ صلوٰۃ ومسِ قرآن وغیرہ کے اس پر متفرع ہونے میں کسی کو کلام نہیں، اور ولد الزنا کے ایمان وصوم وصلوٰۃ جملہ حسنات کے معتبر ہونے میں کسی کو تردد نہیں، باوجودیکہ طریقۂ حصول ووجود دونوں جگہ امرِ ممنوع ہے، بالجملہ مقصود اور چیز ہے، اور واسطۂ مقصود اور، اور صدہا صورتوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شیٔ کا واسطہ امرِ ممنوع ہوتا ہے، مگر اس کی خرابی ذی واسطہ تلک متعدی نہیں ہوتی، سو ایسے ہی دعوئے مدّعی وشہادتِ شہود واسطۂ حصولِ قضاء ہیں، کما مَرَّ مرارًا، ان کی حرمت سے نفسِ قضاء میں حرمت نہیں آنے کی۔

---

[1] تبعید الشیطان کس کی تصنیف ہے اس کا ہمیں پتہ نہیں چل سکا ۱۲

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ سے اعتراض کا جواب

علیٰ ھٰذا القیاس حدیث اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ بھی بطلانِ نفاذِ قضاء سے کچھ علاقہ نہیں رکھتی، ذرا سمجھ سے کام لیجئے، مدعیٔ کاذب کے لئے ثواب کون تجویز کرتا ہے جو آپ اس شد و مد سے اس کی تردید کے درپے ہیں۔

قَاتَلَ اللّٰہُ الْیَھُوْدَ سے استدلال کا جواب

اور حدیث قَاتَلَ اللّٰہُ الْیَھُوْدَ حُرِّمَتْ عَلَیْھِمُ الشُّحُوْمُ فَجَمَلُوْھَا فَبَاعُوْھَا[1] کا تو ماحصل کل یہ ہے کہ یہود پر جب چربی کا کھانا حرام کیا گیا، تو انھوں نے اس کو پگھلا کر جمع کر کے بیچنا شروع کیا، اور آپ نے جو بحوالہ خطابی اس کے معنی[2] بیان کئے ہیں، اگر تسلیم بھی کئے جائیں جب بھی ہمارا کچھ حرج نہیں، کیونکہ اس صورت میں اس کا ماحصل بقول آپ کے کل یہ نکلے گا کہ کسی شئی کے فقط نام بدلنے سے اصل شئی نہیں بدل جاتی، علیٰ ھٰذا القیاس اگر مدعیٔ کاذب غیر مملوک کو خلافِ واقع مملوک، اور غیر منکوحہ کو منکوحہ کہنے لگے، تو فقط اتنی بات سے اس کا مملوک و منکوحہ ہونا لازم نہیں آتا، تو اس قدر کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، مگر آپ کو کیا نفع؟ کلام تو اس میں ہے کہ بعد وقوعِ قضائے قاضی جو فی الواقع مُنشِی و موجِدِ احکام ہے ـــ کما مَرَّ ـــ اب بھی شئی غیر مملوک مملوک ہو جائے گی یا نہیں؟ اور اس مطلب سے حدیثِ مذکورہ کو اس قسم کا ربط ہے جیسا کسی نے کہا تھا: عین فے زیر عَفُ غَیْن فے زیر غَفُ میرا نام محمد یوسف!

صاحبِ مصباح کا استبعاد

اب اس کے آگے مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

قولہ: اور غور کرنے کا مقام ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے محبت رکھے، اور اس وجہ سے کہ وہ عورت اس پر حرام ہو اس لئے شہادتِ زور اور قضائے قاضی کو حیلہ اور ذریعہ کر کے کہے کہ میرا نکاح اس عورت سے ہو گیا ہے، حالانکہ حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہوا، تو وہ عورت اس کو کیوں کر حلال ہو جائے گی؟ الیٰ آخر کلامہ الطویل (ص۴۳، ۴۹)

استبعاد رائیگاں!

اقول: مجتہد صاحب! اگر عورتِ مذکور منکوحہ یا معتدۂ غیر نہ ہوگی،

---

[1] اللہ تعالیٰ برباد کریں یہود کو، ان پر چربی حرام کی گئی تو انھوں نے اس کو پگھلایا اور بیچا ۱۲

[2] خطابی نے کہا ہے کہ اس حدیث میں لفظ جَمَلُوْھَا کے معنی یہ ہیں کہ اس کو پگھلایا، تاکہ پگھل کر چکنائی ہو جائے، اور اس پر سے نام چربی کا جاتا رہے الخ (مصباح الادلہ ص۴۳) ۱۲

اور قاضی کو زورِ شاہدین کا علم نہ ہوگا، تو بلاشک بعد قضائے قاضی زنِ مذکور زوجۂ مدعی ہو جائے گی، کیونکہ حکمِ قاضی از قبیلِ انشاء ہے، اور عورتِ مذکور محلِ انشاءِ عقد ہے، اگر فی الواقع نکاح نہیں ہوا تو حکمِ قاضی کے بعد انعقادِ نکاح ہو جائے گا، اور یہ استبعاد بلا دلیل جناب کا یوں ہی رائیگاں جائے گا، ــــــــ اور آپ کی یہ مثال کہ "اگر مریض کسی چیزِ مضر کا نام بدل کر حکیم سے اس کے کھانے کی اجازت طلب کرے، اور حکیم بوجہ دھوکہ دہیِ مریض اس کی اجازت دے دے، تو شیٔ مذکور بعینہٖ مُضِر رہے گی، اجازتِ طبیب کچھ نافع نہ ہوگی"، قیاس مع الفارق ہے۔

مجتہد صاحب! بار بار عرض کئے جاتا ہوں کہ قاضی مُنشی ہوتا ہے، مُخبِر نہیں ہوتا، مگر آپ کیوں ایسے ہوتے تھے کہ کسی کے سمجھانے کو سمجھ جائیں؟! افسوس! آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ حسبِ عرضِ احقر قاضی تو مُنشی و حاکم ہوتا ہے، اور طبیب در بابِ بیانِ خاصیتِ اشیاء محض مُخبِر ہوتا ہے، اور مُخبِر و مُنشی میں فرق زمین و آسمان ہے، ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا دیوانوں کا کام ہے۔

حکم تحقق میں حاکم کا تابع ہوتا ہے اور خبر مُخبَرٌ عنہ کی

سب جانتے ہیں کہ بعض امور تو تحقق میں فاعل کے تابع ہوتے ہیں، اور بعض مفعول کے، اول کی مثال حکم ہے، اور ثانی کی خبر، یعنی حکم اپنے تحقق و ثبوت میں حاکم کا تابع ہوتا ہے، اور خبر اپنے صدق و تحقق میں مُخبِر کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ مُخبَرٌ عنہ کے تابع ہوتی ہے، اگر امرِ مخبرٌ عنہ واقعی ہے اور نفس الامر میں موجود ہے، تو خبر بھی واقعی اور صادق کہلائے گی، اور مُخبِر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ خبر کو جس طرح چاہے بیان کرے، وہی واقعی اور مُحقَّق کہلائے گی،[1] بخلاف حکم اور جمیع انشاءات کے کہ وہ تابع حاکم و منشی سمجھے جاتے ہیں، صورتِ مذکورہ میں چونکہ قاضی مُنشی ہے، تو جس طرح حکم کر دے گا وہی ٹھیک سمجھا جائے گا، بشرطیکہ جمیع شرائط موجود ہوں، اور طبیب چونکہ مُخبِر ہے تو اس لئے خلافِ واقع خبر دینے سے امرِ واقعی نہیں بدلنے کا، بلکہ خبرِ طبیب کاذب سمجھی جائے گی، کیونکہ ماحصل قولِ طبیب فقط یہ ہوتا ہے کہ فلاں شی مثلاً مفید ہے، اور فلاں مضر ہوگی، ہاں اگر قولِ طبیب پر انشاءِ صحت و مرض موقوف ہوتا تو پھر یہ قیاس بجا تھا، مگر پھر آپ کو کیا فائدہ ہوتا؟ ہاں مدعی و شہود بے شک مُخبِر ہوتے ہیں وہ اگر خبرِ دروغ بیان کریں گے تو مزا بھی چکھیں گے، پھر حکمِ قاضی جو از قسمِ انشاء ہے اس کو اس صدق و کذبِ مدعی و شہود سے نہ نفع نہ مضرت۔

---

[1] یعنی مُخبِر کی حسبِ مرضی بیان کی ہوئی خبر واقعی اور مُحقَّق کہلائے ایسا نہیں ہوتا بلکہ خبر صادق وہ ہے جس کا مُخبَرٌ عنہ واقعی ہو۔ ۱۲

چند مثالوں سے نفاذِ قضا پر اعتراض

اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں کہ ابوابِ شریعت کو غور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ تمام کاذب و فریبیوں کے مقصود کو شریعت باطل کرتی ہے، اور ان کے مقصود کے خلاف ان سے پیش آتی ہے، چند مثالیں اس کی لکھی جاتی ہیں۔

جواب: مثالیں غیر مفید ہیں، کوئی قاعدہ کلیہ بیان کیجئے

مجتہد صاحب! ذرا دم لیجئے، مثالیں تو بعد میں پیش کیجئے پہلے کچھ عرض سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ آپ کا مطلب فقط دو چار مثالوں کے بیان کرنے سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا، مثالوں کے مقابلہ میں تو ہم بھی جس قدر فرمائیے ــــــ اس قسم کے امثلہ کہ طریقہ و ذریعہ شئ حرام و فاسد و قبیح ہو، اور خود مقصود حلال و صحیح و حسن ــــــ بیان کر سکتے ہیں، چنانچہ بعض مثالیں اوپر بھی عرض کر آیا ہوں، اور اسی قسم کی اور بہت سی مثالیں ہو سکتی ہیں، چنانچہ ظاہر ہے، آپ مدعی بطلانِ قضا ہیں، فرمائیے تو سہی اس کی کیا وجہ؟ آپ کے کہنے سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی شئ کے طریقہ کے حرام ہونے سے اس شئ کا حرام ہونا ضروری ہے، حالانکہ اس دعوے کلیہ جناب کے معارض اکثر جا واقع ہے، چنانچہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ مثلاً بیع میں اگر ایجاب و قبول کے وقوع میں کذب کو دخل ہو تو بیع باطل نہیں ہوتی، بلکہ بالبداہت مفیدِ ملکِ حلال ہوتی ہے، وبالِ کذب جدا رہا، نفسِ ملک سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، اور زنا کی ممانعت و حرمت سے صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسناتِ ولدالزنا ممنوع و حرام نہیں ہوتے، خود فعلِ زنا بے شک ممنوع و حرام ہوگا مگر زنا کو ان حسنات سے کیا علاقہ؟ اسی طرح اگرچہ صدورِ قضا میں کذبِ مدعی و شہود کو دخل ہو، مگر نفسِ قضا تک اس کی خرابی نہ آئے گی، بلکہ فقط مدعی و شہود کے ذمہ رہے گی

نفاذِ قضا قاعدہ کلیہ سے ثابت ہے

اس کے بعد بطورِ کلیہ اس قدر عرض اور بھی ہے کہ یہ یاد رکھئے جب کسی شئ کی علتِ تامہ موجود ہو جاتی ہے تو وجودِ معلول ضرور ہوتا ہے، ہرگز مجالِ تخلّف باقی نہیں رہتی، چنانچہ آپ بھی اوپر اس مضمون کو تسلیم کر چکے ہیں، تو جس حالت میں بحکمِ مقدماتِ ادلہ قبضۂ تامہ علتِ ملک ہوا، اور بوجہ حکمِ قاضی جو کہ از قبیلِ انشاء ہے، اور محلِّ قابل پر واقع ہوا ہے، حصولِ قبضۂ تامہ ضروری ہوا، تو پھر اس کے کیا معنیٰ کہ شئ محکوم بہ مدعی کی ملک نہ ہو؟ اگر علتِ تامہ کو معلول لازم نہیں تو خیر! قضائے قاضی بھی مفیدِ ملک نہ سہی؛ بالجملہ علتِ تامہ ہونے کے بعد وجودِ معلول کا ضروری ہونا بدیہی ہے، علت کے ہوتے ہوئے کوئی شئ

وجودِ معلول میں حارج نہیں ہو سکتی، اور اگر علت ہی موجود نہ ہو تو پھر وجودِ معلول کی کوئی صورت نہیں۔

مثالوں کا حال

اس کے بعد مجتہد صاحب نے بدون بیانِ قاعدہ چند مثالیں بیان کی ہیں، مجملاً ان کی کیفیت بھی لکھنی چاہئیے، فرماتے ہیں کہ:

> ,, اگر وارث و وصیؔ[1] و مدبّر اپنے مورث و موصی و مولیٰ کو قتل کر ڈالے، تو میراث و وصیت و عتق سے محروم کئے جاتے ہیں، تو جیسے ان اشخاص نے طریقہ حصولِ مال ایک امرِ ناجائز کو کیا، اور اس کے وبال و سزا میں بالکل اس مال ہی سے محروم رہے، ایسے ہی مدعیٔ کاذب کہ جو ایک امرِ حرام کو طریقہ ملک قرار دیتا ہے، مالِ مدّعا بہ سے عند اللہ محروم رہنا چاہئیے

مگر یہ نہ سمجھے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، خدا خیر کرے! اب آپ قیاس مع الفارق[2] پر آرہے ہیں، دیکھئے کیا کیا رنگ بدلتے ہو، کبھی نفوذِ قضا کو قولِ طبیب پر قیاس کرتے ہو، کبھی مدبّر و وارث کے بوجہ قتلِ مولی و مورث، محروم ہو جانے سے مدّعیٔ کاذب کا عند اللہ غیر مملوک ہونا ثابت کرتے ہو، آپ ہی پر کیا موقوف ہے! جو کوئی مطلبِ اصلی نہیں سمجھتا وہ اسی قسم کی باتیں کیا کرتا ہے۔

مجتہد صاحب! ابھی عرض کر چکا ہوں کہ علتِ تامہ کے ہونے کے بعد وجودِ معلول میں کوئی امر حارج نہیں ہو سکتا، ہاں علت ہی نہ ہو تو پھر معلول کا ہونا محال ہے، اور یہ بھی عرض کر آیا ہوں کہ در صورتِ حصولِ قبض بوجہ حکمِ قاضی علتِ تامۂ ملک موجود ہے، تو وہاں تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باوجود ان تمام امور کے ملک حاصل نہ ہو، اور آپ نے جو صورتیں محروم ہونے کی یہاں بیان فرمائی ہیں اُن میں فی الحقیقت علتِ تامۂ مفیدۂ ارث و وصیت و عتق ہی موجود نہیں، پھر اس پر قضائے قاضی مشارٌ الیہ کو قیاس فرمانا بھی قیاس مع الفارق نہیں تو اور کیا ہے؟

میراث کی علت نسبی محبت ہے

صورتِ قضا میں علتِ ملک کا موجود ہونا تو بیان کر چکا ہوں، صورتِ مذکورہ مُقیس علیہا میں علتِ میراث وغیرہ کے نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ مبنائے میراث محبت و علاقۂ نسبی و صلہ رحمی ہوتی ہے، ورنہ اس کی کیا وجہ کہ سوائے اُقربا، اگرچہ مالکِ مال یعنی مورث ہی کیوں نہ ہو کہہ مرے، کسی اور کو میراث نہیں مل سکتی؟ ہو نہ ہو اس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ ایامِ حیات میں اس کے شریکِ رنج و راحت و سہیمِ نفع و مضرت

---

[1] وصی سے مراد موصی لہ ۱۲ [2] یعنی آپ نے عدمِ نفاذِ قضا کو ایسی مثالوں سے ثابت کرنا شروع کیا ہے جو قیاس مع الفارق کے دائرہ میں آتی ہیں ۱۲

ہو سکتے ہیں، وہی مماتے کے بعد بھی اس کے احوال و معاملات کے خبر گیر رہیں گے، چنانچہ آیت لَا تَدْرُوْنَ اَیُّھُمْ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا[1] واقع رکوعِ میراث اس پر شاہد ہے، بالجملہ موجب و علتِ وراثت ذاتِ نسب نہیں، بلکہ علتِ وراثت وہ محبت و ارتباطِ باہمی ہوتا ہے کہ جس کا مبنیٰ نسب ہے۔

اختلاف دین اور تباینِ دارین کی صورت میں میراث نہ ملنے کی وجہ

یہی وجہ ہے کہ تباینِ دین و دار کی وجہ سے میراث باطل ہو جاتی ہے، آپ تو شاید حسبِ عادت یوں ہی فرمانے لگیں کہ اگر مورث کافر ہو اور وارث مسلمان تو ضرور میراث ملنی چاہیے، کیونکہ وارث کا کیا قصور جو محروم الارث ہو؟ مگر اس کا کیا علاج کہ خود احادیث میں یہ مضمون مصرّح[2] موجود ہے کہ کافر و مسلم میں میراث جاری نہیں ہو سکتی، تو اس ارشاد سے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے کہ علتِ ارث ذاتِ نسب نہیں، ورنہ تباینِ دین و دار کی صورت میں بھی میراث ملنی چاہیے تھی، تباینِ دین و دار سے نسب تو منقطع ہو ہی نہیں سکتا۔

قاتل میراث سے محروم کیوں ہوتا ہے؟

الحاصل جب علتِ میراث نسبی محبت ٹھیری، تو جس حالت میں کہ خود وارث ہی نے اپنے مورث کو قتل کر ڈالا، کہ جس سے زیادہ کوئی عداوت دنیا میں ہو ہی نہیں سکتی، تو اب بھی محبتِ نسبی کے بقا کا قائل ہونا اجتماعِ نقیضین کا تسلیم کرنا نہیں تو اور کیا ہے؟ اور یہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ علتِ میراث وہ محبتِ نسبی ہی تھی، جب وہی زائل ہو گئی، اور زوال بھی کیسا کچھ؟! تو اب بھی اگر اس کو میراث دی جائے تو یوں کہو معلول کو اپنے وجود میں علتِ تامہ کی کچھ ضرورت و احتیاج ہی نہیں!

وصیت و تدبیر کا مبنیٰ حسنِ سلوک ہے

اسی طرح وصیت و تدبیر کو خیال کرنا چاہیے، کہ اس کا مبنیٰ بھی احسان و ارتباط ہی ہوتا ہے، غلام مدبّر و موصیٰ لہٗ کا کچھ قرض تھوڑا ہی آتا تھا کہ اس کی وجہ سے تدبیر و وصیت کی نوبت آئی؟ اور ظاہر ہے کہ درصورتِ قتلِ مذکور احسان و ارتباطِ باہمی کا کوسوں پتہ نہیں لگتا، پھر جو چیزیں کہ اس پر متفرع ہوتی تھیں وہ کیوں نہ معدوم ہو جائیں گی؟!

---

[1] تم نہیں جانتے کہ ان (وارثین) میں بلحاظ نفع کون تم سے زیادہ قریب ہے؟ ۱۲ [2] حدیث شریف میں ہے لَا یَتَوَارَثُ اَھْلُ مِلَّتَیْنِ شَتّٰی (ابو داؤد، ابن ماجہ عن عبد اللہ بن عمرو، والترمذی عن جابر، مشکوٰۃ کتاب الفرائض فصل ۲)

ترجمہ: دو مختلف دین رکھنے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے ۱۲

خلاصۂ کلام یہ کہ صُوَرِ مقیس علیہا جناب میں چونکہ علتِ تامہ ہی معدوم ہو گئی، اس لئے وجودِ معلول یعنی حصولِ مالِ میراث وغیرہ کی بھی گنجائش نہ رہی، اور نفاذِ قضا میں چونکہ علتِ تامہ موجود ہے تو اس وجہ سے حصولِ ملک کا ہونا ضروری ہے، ہاں اگر کذبِ مدعی وشہود کی وجہ سے نفسِ قضا جو کہ علتِ قبضہ ہے معدوم ہو جاتی تو پھر آپ کا ارشاد بجا بھی ہوتا، مگر یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ حکمِ قاضی اگر از قسمِ انشاء ہے تو شہادتِ زور از قسمِ اخبار، اس کے اوصاف یہاں تک کیونکر آسکتے ہیں؟ یہ بات جدا رہی کہ شہادتِ شہود پر قضا اس طرح متفرع ہو جاتی ہے جیسے علم موجبِ عمل ہو جاتا ہے، مگر یہ کوئی بے وقوف بھی نہیں کہہ سکتا کہ عمل کی حرمت وخرابی علم تلک پہنچ جائے گی، ورنہ چاہئے کہ زنا و خمر وغیرہ کا علم بھی حرام ہو جائے، اور اس قسم کی بات آپ ہی فرمائیں تو فرمائیں۔

مثالوں کا ٹھکانا نہیں، قاعدہ کلیہ چاہیئے

مجتہد صاحب! صُوَرِ جزئیہ کا تو کچھ ٹھکانا نہیں، اگر آپ اس قسم کے جزئیات بیان کریں گے جن سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض امور کی خرابی ان کے مجاورات وملحقات وغیرہ تلک سرایت کر جاتی ہے، تو ہم بہت سے نظائر وہ بیان کر سکتے ہیں کہ جن سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شئ کے طُرُق ووسائل میں خرابی وقبح ہوتا ہے، مگر خرابی وقبحِ مذکور ذو واسطہ تلک نہیں پہنچتی، چنانچہ بعض امثلہ پہلے بیان کر چکا ہوں، آپ کو چاہیئے تھا کہ کوئی قاعدۂ کلیہ عقلیہ یا نقلیہ بیان کرتے، جس سے یہ معلوم ہو جاتا کہ فلاں جگہ تو طُرُق ووسائل کی خرابی متعدی ہو جاتی ہے، اور فلاں جگہ نہیں ہوتی، اور پھر یہ بیان کرنا تھا کہ شہادتِ کاذبہ جو واسطۂ صدورِ قضا ہے وہ فلاں قسم میں داخل ہے، جس سے یہ بات طے ہو جاتی کہ خرابئ شہادت، قضا تک پہنچ سکتی ہے یا نہیں؟ اور آپ سچے ہیں یا نہیں؟ سو آپ نے تو باوجود ضرورت، اس قسم کا کوئی قاعدہ بیان نہ کیا، دو چار مسائلِ جزئیہ ہی پر قناعت کی، خیر! اب ہم ہی کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس مرحلہ کو طے کرتے ہیں۔

واسطہ فی العروض ہی میں وسائط کا اثر ذی واسطہ تک پہنچتا ہے (قاعدہ کلیہ)

ایک قاعدہ اجمالی[1] تو پہلے بھی عرض کر چکا ہوں، مگر اب جو عرض کرتا ہوں اس کو بھی بغور ملاحظہ فرمائیے۔

جناب مجتہد صاحب! بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی شئ کی حلت وحرمت وحسن وقبح

---

[1] یعنی جو قاعدہ یہاں تفصیل سے بیان کیا جا رہا ہے اس کا اجمالاً تذکرہ پہلے ص۳۸۵ پر آچکا ہے ۱۲

دوسری چیز تک جب ہی سرایت کرتا ہے کہ جب ان چیزوں میں علاقۂ عروض ہو، اور بغیر علاقۂ عروض یہ امر ممکن نہیں، یعنی جن دو چیزوں میں علاقۂ عروض ہو، اور ایک کو بالنسبۃ الی الآخر واسطہ فی العروض کہہ سکیں، تو وہاں یہ ضرور ہوگا کہ واسطہ کا حسن وقبح وحلت وحرمت وغیرہ ذی واسطہ کو حاصل ہو جائے، ہاں جس جگہ علاقۂ عروض نہ ہو، بلکہ شیٔ اول دوسری چیز کے حق میں واسطہ فی الثبوت ہو، تو وہاں شیٔ اول کی بھلائی برائی دوسرے تک مؤثر نہ ہوگی۔

واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے

دونوں واسطوں کی کیفیت غالباً آپ کو تو معلوم ہی ہوگی، مگر بنظرِ مزید توضیح مجملاً اس قدر اور بھی عرض کئے دیتا[1] ہوں کہ واسطہ فی العروض کی صورت میں تو ایک ہی وصف واسطہ اور ذی واسطہ میں مشترک ہوتا ہے، یعنی وصف تو فی حد ذاتہ واحد ہوتا ہے، مگر واسطہ تو

---

[1] ذات کا وصف کے ساتھ اتصاف کبھی بلا واسطہ ہوتا ہے، کبھی بالواسطہ، اور یہ واسطہ دو طرح کا ہوتا ہے، ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض۔

واسطہ فی الثبوت: وہ چیز ہے جس کے توسُّط سے کوئی وصف کسی ذات کے لئے ثابت ہو، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ واسطہ خود وصف کے ساتھ متصف نہ ہو، صرف موصوف کے اتصاف کے لئے واسطہ ہو، اور دوسری صورت یہ ہے کہ خود واسطہ بھی وصف کے ساتھ متصف ہو، اور موصوف کو بھی متصف کرے، مثلاً رنگ ریز کپڑا رنگتا ہے تو صرف کپڑا رنگ کے ساتھ متصف ہوتا ہے، مگر رنگ ریز متصف نہیں ہوتا، اور چابی کی حرکت ہاتھ کے واسطہ سے ہوتی ہے، اور خود ہاتھ بھی حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے ——— واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں کے الگ الگ نام نہیں رکھے گئے، بلکہ بالمعنی الاول اور بالمعنی الثانی کہہ کر دونوں صورتوں میں امتیاز کیا جاتا ہے

واسطہ فی العروض: وہ چیز ہے جو حقیقۃً وصف کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اور اس کے ذریعہ موصوف مجازاً وصف کے ساتھ متصف ہوتا ہے، جیسے ریل گاڑی کا اِنجن، ڈبوں اور مسافروں کے متحرک ہونے کے لئے واسطہ فی العروض ہے، کیونکہ حقیقۃً متحرک انجن ہے اور ڈبے اور مسافر مجازاً متحرک ہیں۔

احکام واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے، جس کے ساتھ واسطہ حقیقۃً اور ذو الواسطہ مجازاً متصف ہوتے ہیں، اور واسطہ فی الثبوت میں ذو الواسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے، اور اتصاف حقیقی ہوتا ہے، رہا واسطہ کا معاملہ تو بالمعنی الاول میں واسطہ کا وصف کے ساتھ اتصاف ہوتا ہی نہیں، اور بالمعنی الثانی میں اتصاف ہوتا ہے، اور حقیقۃً ہوتا ہے۔ ۱۲

اس وصف کے اعتبار سے موصوفِ حقیقی ہوتا ہے، اور ذی واسطہ موصوفِ مجازی، یہ نہیں کہ واسطہ اور ذی واسطہ کا وصف جدا جدا ہی ہو۔

واسطہ فی الثبوت میں ذوالواسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے

اور واسطہ فی الثبوت میں سرے سے ذی واسطہ کا وصف ہی جدا ہوتا ہے، یہاں مثل واسطہ فی العروض یہ نہیں ہوتا کہ واسطہ کا وصف ذی واسطہ کو عارض ہو جائے، بلکہ یا تو ذی واسطہ بھی مثل واسطہ موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور یا ذی واسطہ ہی متصف ہوتا ہے خود واسطہ نہیں ہوتا، فقط اتنا فرق ہوتا ہے کہ ذی واسطہ کے متصف بوصفِ مذکور ہونے میں البتہ واسطہ کو دخل ہوتا ہے۔

قاعدہ کلیہ کی وضاحت

جب دونوں واسطوں کی کیفیت معروض ہو چکی، تو اس بات کی وجہ بھی بیان کرنی چاہئے کہ واسطہ فی العروض کا حسن وقبح وحلت وحرمت ذی واسطہ تک کیوں متعدی ہو جاتا ہے؟ اور واسطہ فی الثبوت کا حسن وغیرہ اپنے ذی واسطہ تک کیا وجہ کہ متعدی نہیں ہوتا؟ سو وجہ اس کی ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کو تو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ علاقۂ عروض ہوتا ہے، یعنی خود وصفِ واسطہ، ذی واسطہ کو عارض ہوتا ہے، اور اس کے طفیل سے ذی واسطہ بھی موصوف بوصف ہو جاتا ہے، غرض دونوں میں وصف واحد ہی موجود ہوتا ہے، فقط فرق حقیقت ومجاز ہے، تو جب امر واحد ہی دونوں جگہ مشترک ہوا، تو حلت وحرمت وغیرہ احکام عارضۂ امرِ مذکور بھی دونوں ہی جگہ مشترک ہوں گے، ہاں البتہ فرقِ اصل وفرع ہوگا،

—— رہا واسطہ فی الثبوت، اس کا حال پہلے عرض کر چکا ہوں کہ وہاں علاقۂ عروض ہی نہیں، ذی واسطہ موصوفِ حقیقی ہوتا ہے، خود واسطہ موصوف ہو کہ نہ ہو۔

واسطہ فی الثبوت کا کام

بلکہ واسطہ فی الثبوت کا تو یہ کام ہوتا ہے کہ واسطہ فی العروض کو اس کے ذی واسطہ تک پہنچا دے، یہ کام نہیں ہوتا کہ اپنا کوئی وصف ذی واسطہ کو دے دے، بالجملہ ذی واسطہ کو درحقیقت علاقہ فقط واسطہ فی العروض سے ہوتا ہے، اور واسطہ اس کے حق میں دربارۂ وصفِ مشترک دراصل علتِ تامہ ہوتا ہے، اور واسطہ فی الثبوت فی الحقیقت اجنبی محض ہوتا ہے، اس کا کام فقط یہ ہے کہ دو چیزوں میں اتصال پیدا کر دے، یہی وجہ ہے کہ واسطہ فی العروض کا حسن وقبح وحلت وحرمت تو ذی واسطہ تک متعدی ہوتا ہے، اور واسطہ فی الثبوت کا حسن وقبح وغیرہ اسی تک رہتا ہے۔

مثال: مطلوب ہے تو رنگ اور رنگ ریز کے حال کو بہ نسبت ثوب وغیرہ ملاحظہ کیجئے، ثوب کے رنگین ہونے کے لئے خود رنگ تو واسطہ فی العروض ہے، اور رنگ ریز کو واسطہ فی الثبوت سمجھنا چاہیئے، کیونکہ سرخی، زردی، سبزی وغیرہ جو وصف خود رنگ میں اصالتاً موجود ہوگا، بعینہ وہی وصف تبعاً ثوب کی طرف منسوب ہو جائے گا، اور خوبی و زشتی، رنگِ مذکور کی بالواسطہ اپنے معروض تک پہنچ جائے گی، بخلاف رنگ ریز کے، کہ اس کو ثوبِ مذکور سے اصلاً علاقۂ عروض نہیں، بلکہ عروض کے حساب سے محض اجنبی ہے، اس کا فقط اس قدر کام ہے کہ رنگِ مذکور کو اس کے معروض و محل کے ساتھ متصل کردے، اور جب واسطہ فی الثبوت کا کام فقط اتصالِ عارض و معروض ٹھیرا، اور نفسِ عروض سے بالکل اجنبی ہوا، تو ظاہر ہے کہ اس کے اوصاف مثل حسن و قبح وغیرہ کے ذی واسطہ تک متعدی نہ ہوں گے ———

——— الغرض بغیر علاقۂ عروض ایک امر کے اوصاف دوسرے تک متعدی نہیں ہو سکتے۔

شہادت قضا کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہے

جب یہ امر محقَّق ہو چکا، تو اب قضائے قاضی کو دیکھنا چاہیئے کہ اس میں اور شہادتِ شہود میں علاقۂ عروض ہے یا نہیں؟ تو بالبداہت ہر صاحبِ فہم سلیم یہی کہے گا، کہ شہادت کا فقط یہ کام ہے کہ قضائے قاضی کو اس کے محل میں واقع کرادے، اور قضا اور محلِ قضا میں ذریعۂ اتصال بن جائے، اور علاقۂ عروض کا پتہ و نشان بھی نہیں، ——— پہلے کہہ چکا ہوں کہ شہادت از قسمِ اِخبار ہے، تو حکمِ حاکم از قبیلِ انشاء، باوجود اس قدر فرق کے بھی عروض کا قائل ہونا تو عاقل سے محال ہے، کیونکہ عروض بدونِ مناسبت کب ہو سکتا ہے؟ اس امر کے ثبوت کے بعد کہ قضاء و شہادت میں علاقۂ عروض نہیں، فقط کارِ شہادت، اتصال بین القضاء و محل القضاء ہے، اور نیز تقریرِ گذشتہ کے ملاحظے کے بعد اس امر کا تسلیم کرنا ضرور ہے، کہ فساد و حرمتِ شہادت، محل و عروضِ قضا یعنی محکوم بہ تلک ہرگز سرایت نہ کریں گے، ورنہ چاہیئے کہ مثالِ گذشتہ میں بھی حسن و قبحِ صبّاغ[1]، محلِ صبغ تک متعدی ہو جائے۔

ہر واسطہ کا ذی واسطہ پر اثر نہیں پڑتا

مجتہد صاحب! اب دیکھئے کہ آپ کا علی الاطلاق یہ ارشاد کر دینا کہ: ”جس چیز کے ذرائع و وسائل میں خرابی و حرمت ہوگی، تو بالضرور اس شیٔ تلک بھی اس کا اثر پہنچے گا“، آپ کی عدمِ تمیز پر شاہد ہے یا نہیں؟ آپ کی تقریر سے تو جابجا یوں مفہوم و معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ امر منجملۂ محالات سے ہے، کہ کسی شیٔ

---

[1] صبّاغ: رنگ ریز، صبغ: رنگ ۱۲

کا طریق حصول خراب و قبیح ہو اور وہ شئی خود عمدہ و حسن ہو جائے، آپ کو کچھ بھی سمجھ ہوتی تو سمجھ جاتے کہ اس آپ کے ارشاد کے مخالف، افعال و اعیان وغیرہ میں ہزار ہا جگہ مشاہد ہے۔

اس امر کا مفصل حال بواسطۂ دلیل عقلی تو ابھی عرض کر چکا ہوں، مگر کچھ امثلہ جزئیہ بدیہی بھی سن لیجئے، دیکھئے کلام اللہ کی نسبت خود کلام اللہ ہی میں ارشاد ہے یُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَّيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا[1] اسی ارشاد سے خود ظاہر ہے کہ بعض احمقوں کے حق میں وہ کلام اللہ کہ جو سراپا موجب ہدایت تھا، باعث و طریقۂ ضلالت ہو گیا ——— علیٰ ہٰذا القیاس بعض اشخاص کے حق میں صوم و صلوٰۃ جیسی عمدہ چیز بوجہ عُجب و تکبر و ریاء وغیرہ کے وسیلۂ شقاوت ہو جاتی ہے، اور بعض کے حق میں زنا و قتل و شربِ خمر وغیرہ جیسے افعالِ قبیحہ محرّمہ بسبب ندامت و استغفار و توبہ و عبادت، ذریعۂ سعادت ہو جاتے ہیں، ——— اب فرمائیے کہ آپ تو ہر شئی کو حلت و حرمت وغیرہ میں اس کے ذرائع و وسائل کا تابع فرماتے تھے، پھر امثلۂ مذکورہ میں یہ برعکسی کیسی ہو گئی؟

جنابِ عالی! اس کی وجہ وہی ہے جو اوپر عرض کر چکا ہوں، یعنی چونکہ صورتِ مذکورہ میں بین السبب والمسبَّب علاقۂ عروضی نہیں اس لئے حسن و قبح و حلت و حرمتِ سبب، مسبّب تلک نہیں پہنچی، چنانچہ یہ بات ظاہر ہے، ہاں اگر آپ کے کُلیہ کے بھروسہ رہے تو پھر ان امثلہ کا کچھ جواب نہیں ہو سکتا۔

سوائے اس کے اور بہت جگہ یہی برعکسی جس کو آپ منجملۂ محالات سمجھتے ہو موجود ہے، مثلاً ارشادِ خداوندی يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ[2] میں بعینہٖ یہی قصہ ہے کہ شئی و طریقۂ حصولِ شئی میں بالکل تضاد ہے۔ ——— اسی طرح پر اعیانِ کثیرہ میں بھی یہی قصہ ہے، نطفہ سے جو کہ ایک چیز نجس و غلیظ ہے، آدمی جیسی چیز جو اشرف المخلوقات ہے پیدا ہوتی ہے، مٹی وغیرہ اشیاءِ کثیفہ نجسہ سے طرح طرح کے پھول وغیرہ اشیاءِ لطیفہ ظہور میں آتی ہیں، آگ جیسی موذی و مہلک چیز سے اقسام اقسام کی غذائیں جن کو سرمایۂ لذت و زندگانی سمجھنا چاہیے تیار ہوتی ہیں۔

الحاصل ان تمام مثالوں کے ملاحظہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بسا اوقات دربارۂ حلت و حرمت و حسن و قبح وغیرہ شئی و طریقۂ حصولِ شئی میں بالکل مخالفت و تضاد صریح ہوتا ہے۔

اصل کی خوبی و خرابی واسطہ کو ضرور عارض ہوتی ہے | اور فہم سلیم ہو تو معلوم ہو جائے کہ آپ نے

---

[1] اور اللہ تعالیٰ قرآنِ پاک کے ذریعہ سے بہتوں کو گمراہ کرتے ہیں اور بہتوں کو ہدایت بخشتے ہیں ۱۲

[2] اللہ تعالیٰ زندہ کو مردہ سے نکالتے ہیں اور مردہ کو زندہ سے نکالتے ہیں ۱۲

جو قاعدہ بیان کیا ہے، یعنی طریقہ و ذریعہ کی بھلائی اور بُرائی اصل تلک متعدی و مؤثر ہو جاتی ہے، یہ قاعدہ بالعکس ہے، بلکہ اصل کی حلت و حرمت وغیرہ واسطہ و طریقہ حصول کو البتہ عارض ہو جاتی ہے، واسطہ فی الثبوت اور طریقہ کے اوصافِ حسنہ و قبیحہ ذی واسطہ تک ہرگز نہیں پہنچتے، ظاہر ہے کہ ذرائع و وسائل مطلوب کے تابع ہوتے ہیں، اور خود مطلوب تابع وسائل نہیں ہوتا، اور تمام قواعد شرعیہ میں یہی بات موجود ہے کہ مطلوب اگر حَسَن ہے تو اس کے ذرائع و وسائل میں بھی حُسن آجاتا ہے، اور اگر مطلوب قبیح و حرام ہوتا ہے تو وہی قبح و حرمت اس کے وسائل و وسائط پر عارض ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر صلوٰۃ فعلِ حَسَن ہے تو جن امور کو اس کے حصول میں دخل ہے، مثلاً مسجد میں جانا، اور انتظارِ صلوٰۃ میں بیٹھے رہنا، سب اس کے ذیل میں محسوب ہوتے، اور زنا اگر فعل حرام تھا تو دواعیٔ زنا کو بھی زنا ہی شمار کیا، علیٰ ھٰذا القیاس بسببِ[1] حرمت ربوا، و شربِ خمر، کاتب و شاہد و آخذ و مُعطی و عاصر و حامل و محمول الیہ وغیرہ سب موردِ لعن ہوئے۔

حلت و حرمت میں اصل واسطہ فی العروض ہوتا ہے

اور اس سرایت و تعدی کی وجہ وہی علاقہ عروض ہے، معروضہ احقر ہے، یعنی فی الحقیقت حلت و حرمت وصفِ مطلوب ہے، اور بوجہ عروض وہی وصف بعینہ وسائط پر عارض ہو گیا، کیونکہ دربارۂ ثبوت وصفِ مقصودیت، خود امرِ مطلوب، وسائل و وسائط کے حق میں واسطہ فی العروض ہوتا ہے، اگر امرِ مطلوب مقصود نہ ہوتا، تو اس کے وسائل ظاہر ہے کہ ہرگز مطلوب نہ ہوتے، ان امور میں مطلوبیت صرف اسی کے طفیل سے آئی تھی۔

وسائل وجود میں امرِ مطلوب کے لئے واسطہ فی الثبوت ہوتے ہیں

اگرچہ تحقق و وجود میں معاملہ بالعکس ہے، یعنی موجود ہونے میں وسائل، امرِ مطلوب سے مقدم ہو جاتے ہیں، کیونکہ اس اعتبار سے وسائل ـــــــ جن کی نسبت، امرِ مطلوب، دربارۂ وصفِ مقصودیت، واسطہ فی العروض تھا ـــــــ امرِ مطلوب کے لئے واسطہ فی الثبوت ہو جاتے ہیں، اور واسطہ فی الثبوت اپنے ذی واسطہ پر مقدم ہوتا ہے، تو وسائل بھی وجود میں امرِ مطلوب پر بالبداہت مقدم ہوں گے، اور دربارۂ مقصودیت و مطلوبیت چونکہ امرِ مطلوب

---

[1] یعنی چونکہ سود اور شراب نوشی حرام ہے اس لئے دونوں کے معاملات لکھنے والے پر، گواہوں پر، لینے والے پر، دینے والے پر، نچوڑنے والے پر، اٹھانے والے پر، اور جس کے پاس اٹھا کر لے جایا جا رہا ہے سب پر لعنت فرمائی گئی ہے ۱۲

وسائل کے لئے واسطہ فی العروض ہوتا ہے، تو لاجرم امرِ مقصود کی حلّت وحرمت وحسن وقبح، وسائط تلک متعدی ہوگئے، کیونکہ تقریرِ سابق سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ سببِ تعدی وسرایتِ اوصافِ مذکورہ علاقۂ عروض ہوتا ہے، وھو موجودٌ ھٰھنا۔

مثال مطلوب ہے تو صلوٰۃ وزنا اور ربوا وغیرہ کو ملاحظہ فرمایئے، مثلاً بابِ صلوٰۃ میں مطلوب ومقصود اصلی تو فقط فعلِ صلوٰۃ ہے، باقی رہے وسائلِ صلوٰۃ، وہ اگر مقصود ومطلوب ہوتے ہیں تو محض بواسطۂ صلوٰۃ مقصود ہوتے ہیں، اسی طرح پر بابِ زنا اور ربوا وشربِ خمر میں مقصود بالذات صرف فعلِ زنا و شربِ خمر واخذِ مالِ ربوا ہوتا ہے، اور دواعیٔ زنا، واسبابِ حصولِ خمر ومالِ ربوا میں اگر مقصودیت آجاتی ہے تو بالعرض آجاتی ہے، تو جیسے وسائل میں مقصودیت بالعرض آئی ہے، اسی طرح حلّت و حرمت بھی بالعرض آجائے گی، سب جانتے ہیں کہ دواعیٔ زنا میں اگر حرمت آئی ہے تو بوجہ زنا آئی ہے، ذاتی ہوتی تو چاہیئے تھا کہ سب جگہ حرام ہوتے، حالانکہ زوجہ سے یہی افعال سب کرتے ہیں، اور اولادِ صغار کا بوسہ لینا درست بلکہ مسنون ہے، علیٰ ھذا القیاس اور مطالبِ حسنہ وقبیحہ کو سمجھنا چاہئے،

بالجملہ جب امرِ مقصود دربارۂ مقصودیت واسطہ فی العروض ہوا، اور جملہ وسائط ذی واسطہ ٹھیرے تو بسبب علاقۂ عروض اول کا حسن وقبح ہرجائے دوسرے کو ضرور عارض ہوگا۔

قاعدہ کی تطبیق

بعینہٖ یہی قصہ حکمِ حاکم وشہادتِ شہود میں سمجھنا چاہئے، کیونکہ حکمِ حاکم مقصودِ اصلی ہے، اور شہادت طریقۂ حصولِ حکمِ مذکور ہے، تو اب حسبِ قاعدۂ مذکورہ بالا شہادت کا فساد وقبح نفسِ حکم تلک متعدی نہ ہوگا، بلکہ اگر یوں کہا جائے کہ شہادتِ شہودِ کاذبہ فی حدِ ذاتہٖ گو ایک شئی باطل وبے اصل تھی، مگر بوجہ اتصالِ حکم اس میں بھی ایک طرح کا استقرار وثبوت آگیا، تو درست بھی معلوم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اصل کی قوت وضرورت فرع کو بھی قوی وضروری کردیتی ہے، فرع کے ضعیف وغیر ضروری ہونے سے اصل غیر ضروری وضعیف نہیں ہوجاتی، طعام وغذا کے ضروری ہونے کی وجہ سے اسبابِ حصولِ غذا بھی مثل لکڑی، آگ وظروف وغیرہ کے، باوجودیکہ اصل میں غیر ضروری ہیں، ضروری بن جاتے ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ ان امور کے غیر ضروری ہونے کی وجہ سے خود غذا غیر ضروری ہوجائے۔

جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ شہادت وقضاء میں علاقۂ عروض ہیں، اور شہادت کی خرابی نفسِ قضاء میں مؤثر نہیں ہوسکتی، تو آپ کی یہ ساری فریاد وزاری یوں ہی رائیگاں گئی، اور جس قدر آپ نے امثلۂ جزئیہ تحریر فرمائی ہیں، سب کا ماحصل کل یہ ہے کہ سب جھوٹوں اور فریب بازوں، نافرمانوں کے

ساتھ ان کے خلافِ امید معاملہ کرنے کا حکم کیا گیا، سو اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ مدعیٰ کاذب و شہودِ کاذبہ کے ساتھ بھی ایسا ہی معاملہ کیا جائے، بلکہ ان کو تعزیر دی جائے، اور ان کی تشہیر کی جائے، چنانچہ کتبِ فقہ میں موجود[1] ہے، مگر کلام تو اس میں ہے کہ اگر قاضی و حاکم ان کے کذب سے مطلع نہ ہو، اور ان کے موافق حکم کر دے تو بعد الحکم شئ متنازعہ فیہ درصورتیکہ قابلِ انتشارِ ملک ہو، مملوکِ مدّعی ہو جائے گی، یا خود حکمِ حاکم ہی بوجہ بطلانِ شہادت کالعدم ہو جائے گا؟ سو اس بات کو مدلّل عرض کر چکا ہوں کہ کذبِ شہود نفاذِ حکم میں حارج نہیں ہو سکتا، جو کچھ حرمت و قبح آپ بڑی شد و مد سے ثابت کر رہے ہیں سب مسلّم، مگر شہادت ہی تک رہے گا، نفسِ قضا سے کچھ مطلب نہیں، اگر شہادتِ زور درباب حکمِ حاکم واسطہ فی العروض ہوتی تو البتہ اس کی بھلائی و برائی نفسِ قضا تلک متعدی ہوتی۔

علاوہ ازیں جس قدر آپ نے امثلہ بیان کی ہیں، اور اس پر قضائے قاضی و حکمِ حاکم کو قیاس فرمایا ہے، اکثر قیاس مع الفارق ہے، اور جن مثالوں میں قیاس چل سکتا ہے وہ آپ کو مفید نہیں، دیکھیے بعض بعض صُوَر میں تو علتِ حکم ہی موجود نہیں، اور اس وجہ سے حکم بھی معدوم ہو گیا، چنانچہ وارث و وصی[2] و مدبّر کے مالِ میراث و مالِ وصیت و عتق سے محروم رہنے کی یہی وجہ ہے، کما مرّ مفصّلاً ــــــ علیٰ ہذا القیاس صیدِ حرم باوجود مذبوح ہونے کے جو حرام ہوا اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ علتِ حلت مفقود ہے

حلّتِ حیوانات کی علت اذنِ خداوندی ہے

کیونکہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ سوائے حیوانات تمام اشیاءِ عالم سے انتفاع حاصل کرنے کے لئے تو فقط ارشاد خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ہی کافی ہے، ان کے کھانے پینے وغیرہ میں اجازتِ جدید کی ضرورت نہیں، ہاں البتہ حیوانات چونکہ مرتبۂ حیات میں مساوی بنی آدم ہیں، اور ظاہر ہے کہ رنج و راحت محض مرتبۂ حیات ہی سے متعلق ہیں، مرتبۂ انسانیت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں، تو بوجہ مساواتِ مرتبۂ رنج و راحت، بنی آدم کو حیوانات کی ایذارسانی یعنی ذبح کا اختیار نہ ہوا، بلکہ اس ایذارسانی میں ضرورت اجازت جدید ہوئی، جس کا ماحصل یہ ہے کہ اختیار ازالۂ روح تو مالکِ ارواح ہی کو ہے، ہاں بوجہ حصولِ اجازت ہم تم کو بھی یہ مَنصب حاصل ہو گیا۔

ذکر عند الذبح اجازت پر دال ہے

اور بوقتِ ذبح ذکرِ خداوندی کرنا اسی اجازت پر دلالت کرتا ہے، جس کے سننے کے بعد حیوانات

---

[1] دیکھئے ہدایہ ص ۱۴۷ ج ۲ فی فصل مستقل بعد باب الشہادۃ علی الشہادۃ ۱۲ [2] وصی سے مراد موصی لہ ۱۲۔

جاں نثاری کو مستعد ہو جاتے ہیں، اور جاں آفریں کا نام پاک سن کر جان قربان کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی، ادھر اس ذکرِ نامِ خدا سے بداہۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذابح کو خود اس امر کا اختیار نہیں، بلکہ محض باجازتِ مالکِ ارواح، فعلِ ذبح کا مختار ہے، اور اس اجازت کو بمنزلہ ٹکٹِ ریل و دستاویزِ سرکاری خیال کرنا چاہئے، جیسا وہ شخص کہ جس کے پاس ٹکٹ و دستاویز ہو ریل میں سوار ہونے وغیرہ کا مُجاز ہوتا ہے، اسی طرح وہ شخص کہ جس کو حصولِ اجازتِ مذکور ہو جائے درباب ذبح مختار ہے، لیکن اگر کوئی ٹکٹ یا دستاویز بسبیلِ خیانت و چوری حاصل کرلے، تو بعد اظہارِ خیانت قابلِ سزا ہوتا ہے، اور دستاویز بھی اس سے چھین لی جاتی ہے۔

صیدِ حرم میں علتِ حلت مفقود ہے

علیٰ ھذا القیاس وہ شخص کہ جس کو منجانب مالک الارواح ازالۂ روح کی اجازت نہ ہو، اگر بسبیلِ خیانت اس دستاویز یعنی ذکرِ خداوندی سے کام لینا چاہے تو ہرگز قابلِ اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اور اُلٹا قابلِ سزا ہوگا، ہاں اگر حلّتِ حیوانات کی علتِ تامہ فقط لفظ بِسْمِ اللّٰهِ اَللّٰهُ اَكْبَرُ کہہ کر چھری پھیر دینا ہی ہوتا، خواہ وہ شخص منجانبِ خالق و مالکِ حیوانات مختار و مُجاز ہو کہ نہ ہو، تو البتہ اس وقت اس حلت کا موقع بھی تھا، لیکن جس حالت میں کہ ان سب امور کے ساتھ اجازتِ مالک بھی ضروری ہوئی، کما مرّ، تو پھر تو حلت کا اس موقع[1] میں پتہ و نشان بھی نہیں۔

مشرک کا ذبیحہ کیوں حرام ہے؟

یہی وجہ ہے کہ مشرکین کا ذبیحہ اگرچہ ذکرِ خداوندی کے ساتھ ہو حرام رہا، اور آپ کے اندازِ اعتراض سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک اگر حلال جانور کو کوئی تکبیر کہہ کر ذبح کرے تو بالضرور اس کا کھانا درست و مباح ہوگا، خواہ وہ مُجاز بالذبح ہو یا نہ ہو، حالانکہ یہ بات بدیہی ہے کہ کوئی چیز خواہ کیسی ہی حلال و طیب ہو، مگر بدونِ اجازتِ مالک اس کا استعمال ہرگز جائز نہیں ہوتا۔

بالجملہ حکمِ حاکم کو صیدِ حرم کے ذبح کرنے پر قیاس کرنا بالکل خلاف قیاس ہے، کیونکہ وہاں تو علتِ ملک یعنی قبضہ مقرونہ باجازتِ حاکم موجود تھا، اور صیدِ حرم کے ذبح کرنے کی صورت میں علتِ تامہ حلت ہی موجود نہیں۔

---

[1] اس موقع میں یعنی حرم کے شکار میں ۱۲

مالِ غنیمت میں خیانت کرنے والے کا سامان سیاسۃً جلایا جاتا ہے

اور بعض صُوَرِ مذکورۂ جناب میں علتِ تامہ موجود ہے، تو وہاں حکم بھی ساتھ ہی ثابت ہے، گو کسی وجہِ خارجی سے بعد ثبوت، حکمِ مذکور کا ازالہ کر دیا جائے، سو ان صورتوں پر اگرچہ حکمِ حاکم کو قیاس کرنا درست ہے، مگر آپ کو کچھ مفید نہیں، مثلاً اگر کوئی شخص شریکِ جہاد ہو، اور بوجہ جہاد مالِ غنیمت حاصل کرے، تو بے شک اپنے حصۂ غنیمت کا مالک ہو جائے گا، ہاں اگر عند الامام اس کی خیانت محقّق ہو جائے، تو تعزیرًا اور سیاسۃً امام کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس کا حصہ نہ دیا جائے، بلکہ آپ کے حسبُ الارشاد اس کا اور مال بھی جلا دیا جائے، اور اگر بالفرض اس کی خیانت عند الامام محقّق نہ ہو، یا باوجود ثبوتِ خیانت بوجہ مصلحت حسبِ حکمِ حاکم اس کا حصہ اس کو دیا جائے، تو بے شک شخصِ مذکور مالِ مذکور کا مالک ہو جائے گا، ہاں اثمِ خیانت بے شک اس کے ذمہ رہے گا، ورنہ آپ ہی فرمائیں کہ اگر یہ محرومیت بوجہ سیاست نہیں تو پھر حصۂ غنیمت کے سوا جو اور مال بھی خائنِ مذکور کا جلا دیا گیا اس کی کیا وجہ؟ سو اس سے ہر ذی فہم بداہۃً جانتا ہے کہ حصۂ غنیمت بعد عطائے امام، خائنِ مذکور کی ملک میں آجائے گا، ہاں بوجہ خیانت سیاسۃً اس سے چھین لینے کا امام کو اختیار ہے

—— سو اسی طرح مالِ محکوم بہ بعد حکمِ حاکم مدعیٔ کاذب کی ملک میں ضرور داخل ہو جائے گا، یہ بات جدا رہی کہ بعد ظہورِ کذبِ مدعی، حاکم کو اس سے چھین لینے کا اختیار ہو، اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ یہ صورتِ مقیس علیہا جناب، آپ کے مفیدِ مطلب ہے یا ہمارے؟

دو۲ اور مثالوں کا جواب

علیٰ ہٰذا القیاس ناپ و تول میں کمی کرنے والوں سے جو مقدارِ کمی سے دوگنا وغیرہ لیا جاتا ہے وہ بھی بطور سیاست ہے، یہ نہیں کہ اگر بوجہ عدمِ ثبوتِ خیانت یا بوجہِ آخر، ان سے یہ جرمانہ وصول نہ کیا جائے تو مالِ مذکور ان کی ملک ہی میں سے نکل جائے گا، گناہِ خیانت بے شک مسلّم! بعینہٖ یہی قصہ حکمِ حاکم میں ہے یعنی ثبوتِ ملک بھی ضروری اور اثمِ زور بھی مسلّم!

باقی آخذینِ[1] ربوا و مانعینِ زکوٰۃ و کافرین و قُطّاعِ طریق وغیرہ کو جو سزائیں دی گئیں، دعوئے زُور و شہادتِ کاذبہ کو ان پر قیاس فرمانے سے معلوم نہیں آپ کو کیا نفع ہوا؟ اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مدعی و شہودِ کاذبہ کو مثل آخذینِ ربوا و مانعینِ زکوٰۃ وغیرہ بلکہ ان سے بھی زیادہ سزا

---

[1] سود لینے والوں، زکوٰۃ نہ دینے والوں، کافروں اور ڈاکوؤں وغیرہ کو الخ ۱۲

ہونی چاہیے، مگر نفوذِ قضا کو اس سے کیا علاقہ؟ کما مرّ مرارًا۔

اور اگر آپ کا مطلب یہ ہے کہ مانعینِ زکوٰۃ وغیرہ کا وہ مال بھی کہ جس کے مملوک ہونے کی علتِ تامہ موجود ہو خود بخود اس کی ملک سے خارج ہو جائے گا، تو یہ بات تو سوا آپ کے کوئی تسلیم نہ کرے گا، ہاں اخذِ ربوا و منعِ زکوٰۃ کا جدا گناہ رہا وہ مسلّم، ایسے ہی وہ مال کہ جس کی مملوکیت کی علتِ تامہ موجود ہو چکی یعنی قبضہ مقرونہ باجازتِ حاکم ثابت ہو جائے، تو بے شک مالِ مذکور ملکِ مدعی ہو جائے گا، اثم کذب وخیانت جدا رہا۔

الغرض اگر موافق قواعدِ شرع وعقل دیکھا جاتا ہے، تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بدونِ رابطۂ عروض ایک چیز کی برائی بھلائی دوسری شئ تلک متعدی نہیں ہوتی، اور چونکہ شہادت وحکمِ قاضی میں رابطۂ عروض بھی نہیں، کما مرّ مفصلاً، تو فسادِ شہادت نفسِ قضا کو کیوں کر خراب کر سکتا ہے؟ اور اگر آپ کے امثلہ جزئیات کو جو کیف ما اتفق آپ نے نقل کر دی ہیں، ملاحظہ کیا جاتا ہے تو ان سے بھی آپ کا مطلب یعنی بوجہ کذبِ شہادت ودعویٰ، قضا کا باطل ہو جانا کسی طرح پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچا، بلکہ دلیلِ عقلی وقواعدِ شرع وجزئیاتِ کثیرہ جو عرض کر چکا ہوں، آپ کے دعوے کے کذب پر بالبداہت حاکم ہیں، مجتہد صاحب! کوئی بات مفیدِ مدعا بیان کیجئے، محض طولِ لاطائل سے بجز اس کے کہ آپ بھی بقول شخصے ع یہ بھی لہو لگا کے شہیدوں میں مل گیا! زمرۂ مصنفین میں شمار ہونے لگیں، اور کچھ نفع نہیں۔

* * *

قولہ: اور جبکہ بطور معقول وہم بطرزِ منقول بیانِ ماسبق سے اہلِ انصاف کو ثابت ہوا کہ مدعی کاذب کو بشہادتِ زور اخذِ حقوق حرام ہے اور ممنوع، اور نیز اس میں کرنا تصرف کا ہرگز درست اور روا نہیں ہو سکتا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ مدعی کاذب کو قاضی کے یہاں مقدمہ کاذب کا لے جانا اور قاضی کی قضا اور حکم کا حاصل کرنا، بہ نسبت اس مدعی کے حرام ہے اور ممنوع، کیونکہ مدعی کاذب قضائے قاضی کو ذریعہ اور وسیلہ اخذِ حقوقِ غیر اور تحلیل ماحرّم اللہ کا گردانتا ہے الخ (ص۷۶)

بات صحیح مگر بے موقع!

اقول: مجتہد صاحب! مرحبًا آفریں! قسم کھانے کو یہ تو چند سطریں آپ نے صحیح تحریر کر دیں، اور ہمارا مطلب بھی یہی ہے کہ مدعی زور وشہودِ کاذبہ بے شک موردِ لعن ہیں، اور آپ نے کذب وزور کی حرمت وقبح میں جس قدر آیات واحادیث پہلے بیان فرمائی ہیں، اور جو کچھ اس سے آگے زیبِ رقم فرمائی ہیں، ان سب کا محل اس باب میں مدعی وشہودِ کاذبہ ہیں، محلِ کلام فقط یہ امر ہے کہ فسادِ شہادت، قضا تلک بھی مؤثر ہو گا یا نہیں؟ سو یہ

امر بدلائلِ بیّنہ عرض کر چکا ہوں کہ بطلانِ شہادت کا اثر حکم حاکم تلک نہیں پہنچ سکتا، اور آپ نے اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے بجز چند جزئیات کے جن کی وجہ سے ظاہر بینوں کو دھوکا ہو، اور کچھ تحریر نہیں فرمایا، سو ان کا حال بھی عرض کر چکا ہوں کہ آپ کے مفیدِ مدّعا نہیں۔

اور آپ کا یہ ارشاد کہ: ”مدعیٔ کاذب کو اس چیز میں تصرف کرنا درست نہیں،“ قبل حکمِ حاکم بے شک درست ہے، مگر بعد حکم ——— بشرطیکہ شیٔ متنازَع فیہ محلِ انشارِ ملک ہو ——— مدعیٔ کاذب کی ملک میں ضرور آجائے گی، اور اس کو تصرُّف جائز ہوگا، اور کذب و زور کا گناہ شدید اس کے ذمہ بے شک باقی رہے گا۔

پھر وہی اعتراض!

اس کے آگے جو آپ نے پلٹی لی ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ:

”جو شیٔ ممنوع و حرام ہوتی ہے اس کے ذرائع و وسائل بھی ممنوع ہوتے ہیں، اور اس کی چند مثالیں آپ نے احادیث سے نقل کی ہیں، سو جب یہ قاعدہ مسلَّم ہوا تو قضائے قاضی بھی درحالتِ کذبِ شہود و مدعی باطل و غیر نافذ ہونی چاہئے، کیونکہ مقصودِ اصلی مدعی و شہود مشارٌ الیہم کا اخذِ مالِ غیر ہوتا ہے، اور اس کی حرمت میں کسی کو کلام نہیں، تو حسبِ قاعدۂ مذکورہ اس کے ذرائع و وسائل میں قضائے قاضی بھی ممنوع و باطل ہونی چاہئے، وہو المطلوب“

جوابِ[1] اول

یہ خلاصہ تو آپ کے اعتراض طویل الذیل کا تھا، اب تقریرِ جواب بھی ملاحظہ کیجئے، مگر پہلے ایک مقدمہ عرض کرتا ہوں:

تمام چیزیں اصل خلقت میں تمام لوگوں میں مشترک ہیں

وہ یہ ہے کہ جملہ اشیائے عالم بدلیل فرمانِ واجب الاذعان خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا تمام بنی آدم کی مملوک معلوم ہوتی ہیں، یعنی غرضِ خداوندی تمام اشیاء کی پیدائش سے رفعِ حوائج جملہ ناس ہے، اور کوئی شیٔ فی حد ذاتہ کسی کی مملوکِ خاص نہیں، بلکہ ہر شیٔ اصل خلقت میں جملہ ناس میں مشترک ہے، اور من وجہٍ سب کی مملوک ہے۔

رفعِ نزاع کیلئے قبضہ کو علتِ ملک قرار دیا گیا ہے

ہاں بوجہ رفعِ نزاع و حصولِ انتفاع قبضہ کو علتِ ملک مقرر کیا گیا، اور

---

[1] جواب اول کا خلاصہ یہ ہے کہ جھوٹے گواہوں کے ذریعہ فیصلہ کرا کر مدعیٔ کاذب غیر کے مال پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ اپنے ہی مال پر قبضہ کرتا ہے، کیونکہ تمام اموال درحقیقت تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ ۱۲

جب تلک کسی شئ پر ایک شخص کا قبضۂ تامہ مستقلہ باقی رہے اس وقت تلک کوئی اور اس میں دست اندازی نہیں کر سکتا، ہاں خود مالک و قابض کو چاہئے کہ اپنی حاجت سے زائد پر قبضہ نہ رکھے، بلکہ اس کو اوروں کے حوالے کر دے، کیونکہ باعتبار اصل اوروں کے حقوق اس کے ساتھ متعلّق ہو رہے ہیں۔

حاجت سے زائد مال رکھنا بہتر نہیں

یہی وجہ ہے کہ مالِ کثیر حاجت سے بالکل زائد جمع رکھنا بہتر نہ ہوا گو زکوٰۃ ادا کر دی جائے، اور انبیاء و صُلحاء اس سے بغایت مُجتَنِب رہے، چنانچہ احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے، بلکہ بعض صحابہؓ و تابعین وغیرہ نے حاجت سے زائد جمع رکھنے کو حرام ہی فرما دیا، بہر کیف غیر مناسب و خلافِ اولیٰ ہونے میں تو کسی کو کلام نہیں، سو اس کی وجہ یہی ہے کہ زائد علی الحاجۃ سے اس کی تو کوئی غرض متعلق نہیں، اور اوروں کی ملک من وجہٍ اس میں موجود، تو گویا وہ شخص مذکور من وجہٍ مالِ غیر پر قابض و متصرف ہے۔

اور اس کا حال بعینہ مالِ غنیمت کا سا تصور کرنا چاہئے، وہاں بھی قبلِ تقسیم یہی قصہ ہے کہ کل مالِ غنیمت تمام مجاہدین کا مملوک سمجھا جاتا ہے، مگر بوجہ رفعِ ضرورت وحصولِ انتفاع بقدرِ حاجت ہر کوئی مالِ مذکور سے منتفع ہو سکتا ہے، ہاں حاجت سے زائد جو رکھنا چاہئے اس کا حال آپ کو بھی معلوم ہے کہ کیا ہونا چاہیئے؟

عمومِ ملک کے قرائن

سو اس کے تاکیدِ احسان و مہمان نوازی و رفعِ حوائج بنی آدم بشرطِ فہم اسی وجہ پر مبنی معلوم ہوتی ہیں، ادھر ارشادِ خداوندی اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنَ الی آخرہ بھی اسی جانب مشیر ہے، اور لآم کے اصلی معنیٰ میں بلاوجہ تصرّف کرنا خلافِ انصاف ہے۔

مدعیٔ کاذب اپنی ہی ملک پر قضا کے ذریعہ قابض ہوتا ہے

اور تقریرِ گذشتہ سے جب یہ امر محقَّق ہو چکا کہ ہر شخص ہر شئ کا من وجہٍ مالک ہے، اور وجہِ تخصیص محض قبضۂ تامہ ہے، تو اب آپ کا یہ اعتراض کرنا کہ: ”مدعیٔ کاذب اخذِ اموالِ غیر کرتا ہے، اور چونکہ قضائے قاضی کو اس کا ذریعہ و وسیلہ کرتا ہے تو قضائے حاکم بھی نافذ نہ ہوگی“ بالکل لغو ہو گیا، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مدعیٔ کاذب اپنی ہی مملوک شئ پر بوجہ قضا قابض ہوا ہے، اور قضائے حاکم کا فقط یہ نفع ہوا کہ اوروں کے قبضہ سے خارج کر کے مدعی کے قبضہ میں داخل کر دیا، ثبوتِ ملک اس کا کام نہیں، کیونکہ ثبوتِ ملک تو پہلے ہی سے تھا، ہاں قبضۂ غیر جو قبضۂ مدعی کو مانع تھا،

اس کو قاضی نے رفع کر دیا، مگر چونکہ مدعیٰ کاذب نے حصولِ قبضہ بوجہ کذب وزور کیا، تو اس کا وبال البتہ اس کے سر رہے گا، لیکن اس زور کی وجہ سے یہ نہیں ہو سکتا کہ شیٔ متنازعہ فیہ جو پہلے سے اس کی مملوک تھی، اور ملک تام ومختص بہ بوجہ حکم حاکم اب حاصل ہو گئی، اس کی ملک میں داخل نہ ہو۔

خلاصۂ کلام: یہ کہ نفس ملک میں کوئی خرابی وحرمت ہی نہیں، جو آپ اس کی خرابی کی وجہ سے اس کے وسیلۂ حصول یعنی قضاء کو ممنوع وغیر نافذ فرماتے ہیں، ہاں طریقۂ حصولِ قبضہ البتہ حرام وممنوع ہوگا۔

اور یہ بعینہٖ ایسا قصہ ہے کہ مثلاً زید اپنے غلام کو بسبیلِ عقدِ اجارہ عمرو کے حوالہ کر دے، اور اجرت بھی اس سے وصول کر لے، اس کے بعد قاضی کے یہاں جا کر اجارہ سے منکر ہو جائے، اور غلام مذکور قبل انقضائے مدتِ اجارہ عمرو سے واپس کر لے، تو بے شک زید بوجہ کذب وزور آثم سخت ہوگا، مگر یہ نہ ہوگا کہ غلام مذکور ہی اس کی ملک سے خارج ہو جائے۔

جوابِ دوم اور آپ کے اس شبہ کا دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قاضی کا بحکم آیت اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ[1] نائب خداوندی ہونا ظاہر، اور حقیقت شناسانِ معانی کے نزدیک ارشاد واجب الانقیاد اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ[2] حکم حاکم کا بعینہٖ حکم خداوندی ہونا بھی مسلّم، بشرطیکہ حاکم سے خلافِ منصبِ نیابت کوئی امر سرزد نہ ہو، یعنی حقیقت میں تو حاکم خداوندِ جلّ وعلیٰ شانہٗ ہے، اور بطور نیابت قاضی وغیرہ کو منصبِ حکومت حاصل ہو جاتا ہے، اور حکمِ خداوندی قضائے قاضی کے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کی حالت میں وصفِ واحد ہی دونوں طرف منسوب ہوتا ہے کَمَا مَرَّ، جس سے اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ کے معنیٰ بھی ٹھیک ہو جاتے ہیں، اور یہ بات بھی محقق ہو جاتی ہے کہ حکمِ حاکمِ نائبِ خدا کا ظاہر سے باطن تک نافذ ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکمِ نائب بعینہٖ حکمِ مُنِیْب ہے، فقط فرقِ اصل وفرع ہے، اور یہ مضمون علی سبیل التفصیل بما لا مزید علیہ ان شاء اللہ آگے عرض کروں گا، اس لئے یہاں اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں۔ ——— سو جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حکمِ قاضی حکمِ خداوندی ہوتا ہے، تو پھر اس کو ممنوع وغیر نافذ فرمانا ٹھیک نہیں۔

---

[1] تم اللہ تعالیٰ کا کہنا مانو، اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں سے جو لوگ اہلِ حکومت ہیں ان کا بھی ۱۲

[2] فیصلہ کرنے کا حق صرف اللہ ہی کو ہے ۱۲

پوری بحث کا خلاصہ

اب ناظرینِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مصنفِ مصباح نے جو اول بحث سے لے کر یہاں تلک ـــــ کہ جو تخمیناً بارہ تیرہ ورق ہوتے ہیں ـــــ بیان کیا ہے، سب کا خلاصہ تین امر ہیں:

(۱) **اول** تو مقدماتِ خمسہ مذکورۂ ادلّہ میں سے جن کو اوپر بیان کر چکا ہوں، فقط مقدمۂ اولیٰ یعنی قبضہ کے علتِ ملک ہونے پر چند اعتراض پیش کئے ہیں ـــــ اس کے بعد دو وجہ عدمِ نفاذِ قضا باطناً کے لئے بزعمِ خود بڑے طول کے ساتھ بیان فرمائی ہیں۔

(۲) **وجہ اول** کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ واسطۂ حصولِ قضا یعنی شہادتِ شہودِ کاذبہ جو قضا کے حق میں بمنزلۂ واسطہ فی الثبوت ہے، ایک امرِ ممنوع و غیر جائز ہے، تو اس وجہ سے خود قضائے حاکم بھی ممنوع و غیر جائز ہوگی۔

(۳) اور **وجہ ثانی** کا خلاصہ جس کو ابھی عرض کر چکا ہوں، یہ ہے کہ حصولِ قضا سے چونکہ مقصودِ مدعیٔ کاذب فقط حصولِ ملک ہے، اور مقصود کی خرابی باعثِ خرابیٔ وسائط ہوتی ہے، تو اس وجہ سے خرابیٔ کذبِ شہود نفسِ قضا میں بھی اثر کرے گی۔

مگر ناظرانِ اوراق کو ان شاء اللہ بوقتِ ملاحظہ یہ امر محقّق ہو جائے گا، کہ تینوں باتوں کے جواب علی التفصیل مع شیٔ زائد ان اوراق میں موجود ہیں، اور یہ خلاصہ میں نے اس وجہ سے عرض کیا کہ ہمارے مجتہد صاحب کے کلامِ پریشان سے ان کا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آنا مشکل ہے، بلکہ غالباً خود حضرتِ مصنف بھی نہ سمجھے ہوں گے، کیف ما اتفق نقل کرنے پر غَش ہیں۔

خصم کے نقلی دلائل کا جواب

اب اس دفعہ میں ایک امر اور باقی رہ گیا، وہ یہ ہے کہ مجتہد صاحب حدیث شریف فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهٗ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ کو دربارۂ عدمِ نفاذِ قضا نص صریح قطعی الدلالۃ بتلاتے ہیں، اور نیز بعض آیات کو اپنے مفیدِ مدّعا سمجھ رہے ہیں، اس لئے مناسب ہے کہ مختصراً اس کی کیفیت بھی ہدیۂ ناظرین کی جائے۔

اول تو مجتہد صاحب نے آیت وَلَا تَأْكُلُوْٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ[1] کو نقل کیا ہے، اس کے

---

[1] اور نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کا آپس میں ناحق، اور نہ پہنچاؤ ان کو حاکموں تک کہ کھا جاؤ کاٹ کر لوگوں کے مال میں سے بطریق گناہ اور تم کو علم ہو ۱۲

بعد ترجمہ اردو اور پھر تفسیر بیضاوی کی عبارت و ترجمہ و شانِ نزول و ترکیب لفظی وغیرہ کو تحریر فرمایا ہے، مگر کوئی پوچھے کہ حضرت! آپ نے جو ایک ورق مفت سیاہ کیا ہے، اس سے آپ کو کیا نفع ہوا؟ اور ہم کو کیا نقصان؟ یہ تو اس کے روبرو پیش کیجئے جو جھوٹے امور و غلط مقدمات کو حاکم کے یہاں پیش کرنا مباح کہتا ہو، خدا معلوم اس آیت سے عدمِ نفاذِ قضا کون سے طریقہ سے ثابت ہوتا ہے؟ جائے تعجب ہے کہ اس قسم کے استدلالاتِ جاہلانہ کو جناب مولوی عبید اللہ صاحب، و مجتہد محمد حسین صاحب تحقیقِ مجتہدانہ خیال کرتے ہیں، ؎

مدعی گو برو و نکتہ بحافظ مفروش   کلکِ ما نیز زبانے و بیانے دارد[1]

اس کے بعد مجتہد صاحب نے یہ حدیث شریف نقل فرمائی ہے: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلے اللہ علیہ وسلم اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ، وَاِنَّکُمْ تَخْتَصِمُوْنَ اِلَیَّ وَلَعَلَّ بعضکم یکون اَلْحَنَ بِحُجَّتِہٖ من بعضٍ، وَاَقْضِی لَہٗ علی نحو ما اَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَیْتُ لَہٗ بِشَیْءٍ من حَقِّ اَخِیْہِ فَلَا یَاْخُذَنَّہٗ فَاِنَّمَا اَقْطَعُ لَہٗ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ[2]، متفق علیہ، اور ترجمہ اردو وغیرہ کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں کہ یہ کلام حضرتؐ کا فَمَنْ قَضَیْتُ لَہٗ بِشَیْءٍ من حقِّ اخیہ فلا یَاْخُذَنَّہٗ، فانما اَقْطَعُ لَہٗ قِطْعَةٌ من النار کس واسطے ہے؟ اور حضرت نبی علیہ السلام نے جو شئی کسی کو اپنے حکم اور قضا سے دلادی اگر وہ حرام نہیں تو ٹکڑا دوزخ کا کیونکر ہوا؟ انتہیٰ

قطعة من النار عدمِ نفاذِ قضا پر دلالت نہیں کرتا

مجتہد صاحب! آپ تو نص صریح فرماتے ہیں، اگر انصاف و فہم ہو تو بالبداہت یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ قطعة من النار دربارۂ عدمِ نفاذِ قضا نہ عبارة النص، نہ دلالة النص، نہ اقتضاء النص، اگر ہے تو آپ ہی فرمایئے کہ کون سی دلالت کی تعریف اس پر صادق آتی ہے؟ حدیثِ مذکور سے صرف حرمت و ممانعتِ طریقِ حصول البتہ بتصریح ثابت ہوتی ہے، آگے یہ آپ

---

[1] مدعی سے کہو! جا، اور حافظ کے سامنے نکتہ بازی مت کر ۞ ہمارا قلم بھی کوئی زبان، اور کچھ بیان رکھتا ہے (دیوانِ حافظ ص۱۸۱) ۱۲

[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں بشر ہوں، تم میرے پاس مقدمات لے کر آتے ہو، بہت ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اپنی دلیل بیان کرنے میں زیادہ چرب زبان ہو، اور میں سنے ہوئے کے مطابق فیصلہ کردوں تو جس شخص کے لئے میں اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کردوں، تو اس کو چاہیے کہ اس کو ہرگز ہرگز نہ لے، کیونکہ میں اس کو دوزخ کا ایک ٹکڑا دے رہا ہوں ۱۲

کا قیاس ہے کہ جو قضا اس پر متفرع ہوگی وہ بھی ممنوع ہوگی، افسوس! آپ کو اتنی بھی تمیز نہیں کہ الفاظِ حدیث کا مطلب اصلی کیا ہے؟ اور اس میں ایجادِ جناب کتنا ہے؟ معنی مطابقی الفاظِ حدیث جن کا استفسار آپ کرتے ہیں، فقط یہ ہیں کہ اگر میں کسی کا حق کسی کو دلوا دوں تو اس کو نہ لینا چاہئے کیونکہ میں اس کو ٹکڑا آگ کا دیتا ہوں، باقی الفاظِ حدیث اس سے ساکت ہیں کہ وجہ قِطْعَةٌ مِّنَ النَّار ہونے کی کیا ہے؟ مگر ہمارے مجتہد صاحب اور ان کے ہم مشرب موافق مثلِ مشہور "ساون[1] کے اندھے کو ہرا ہی ہرا سوجھے ہے" وجہ قِطْعَةٌ مِّنَ النَّار ہونے کی عدمِ نفاذِ قضائے حاکم فرماتے ہیں، اور اس حدیث کو ان معنی کے ثبوت کے لئے نص صریح قطعی الدلالۃ سمجھتے ہیں، اور اپنے مخالفین پر تبرا بھیجنے کو موجود!

اجی حضرت! آپ کی بے سمجھی کا جواب تو یہ ہے کہ حدیثِ مذکور در بارۂ نفاذِ قضا ظاہرًا و باطنًا نص صریح قطعی الدلالۃ ہے، کیونکہ مطلب یہ ہے کہ اگر میں کسی کی چیز بوجہ کذبِ مدعی و شہود دھوکا کھا کر دوسرے کو دلوا دوں تو اس کی مملوک تام ہو جائے گی، مگر مملوک ہو جانے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کے ذمہ کسی قسم کا مواخذہ باقی نہیں، بلکہ کذب و زور کا مواخذۂ شدید اس کے سر ہے، اور اس وجہ سے اس شئ کو اپنے حق میں قطعۃ من النار سمجھنا چاہئے۔

خصم کی دلیلِ عقلی

اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

قولہ: اور دلیلِ عقلی بھی پیش کرتا ہوں جو عدمِ نفاذ کی مُثبِت ہے، سنو! حقیقتِ قضا کیا ہے؟ جواب: ظاہر کرنا ثابت کا ہے، اور غیر ثابت کا ثابت کرنا نہیں، اور دعویٰ عقود و فسوخ میں ثابت نہیں ہوتا، درصورتیکہ دعویٰ کاذب ہو، اور گواہ بھی جھوٹے ہوں، تو اب قضا صرف ظاہر میں نافذ ہوگی، باطن میں نہ ہوگی۔

چل نہ سکوں میر اگدّن[2] نام!

اقول: سبحان اللہ! ؎

توکارِ زمیں رانکو ساختی
کہ بر آسماں نیز پرداختی[3]

مجتہد صاحب! آیات و احادیث، تقریرِ صاحبِ تبعید الشیطان و مجالس الابرار سے تو آپ عدمِ نفاذِ قضا کو ثابت کر چکے، اب استدلالِ عقلی کی نوبت ہے، اگرچہ وہاں بھی ایجادِ جناب

---

[1] ساون: برسات کا ایک مہینہ (۱۵ جولائی سے ۱۵ اگست تک) ۱۲ [2] گُدّن: بہت کودنے والا ۱۲

[3] آپ نے زمین کے کام تو بہترین کرلئے ✤ جو آسمان کی باتوں میں مشغول ہوگئے! ۱۲

ہی تھا، آیات واحادیث کو تو تبرگاً ہی نقل فرما دیا تھا، مگر ماشاء اللہ! یہاں صرف ایجادِ بندہ ہی ہے، مگر ظاہر ہے جس کو سیدھی بات بھی سمجھنی مشکل ہو، وہ کیا خاک استدلالِ عقلی بیان کرے گا؟! اگرچہ اس استدلالِ عقلی کے جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہ تھی، کیونکہ تقاریرِ ماضیہ میں حقیقتِ قضا عرض کر چکا ہوں کہ "از قبیلِ انشاء ہے، اور اس کا کام اثبات"، اس کو بلا دلیل اظہارِ مُثبِت[1] کہنا بے سمجھے کی بات ہے، البتہ یہ کام شہادت کا ہوتا ہے، بے چارے قاضی کو امرِ متنازع فیہ کے ثبوت وعدمِ ثبوت کی خبر ہی کہاں ہے جو اس کا اظہار کرتا ہے؟! اور فقہاء کا وَالْمَحَلُّ قَابِلٌ[2] لِلْاِنْشَاءِ فرمانا بھی بالتصریح اسی جانب کھینچتا ہے، علاوہ ازیں اگر آپ کے حسبُ الارشاد قضائے قاضی کو از قسمِ اخبار ہی مانا جائے تو جیسی درصورتِ کذبِ شہود قضا نافذ نہ ہوگی، ایسے ہی درحالتِ صدقِ شہود نفاذ کی کوئی صورت نہ[3] ہوگی، وھو باطل بالاجماع، مگر تاہم بہ نظرِ تفریحِ طبعِ ناظرین مجتہد صاحب کے استدلال عقلی کو ہم نے بھی نقل کر دیا۔

خصم کی کذب بیانی

اس کے بعد ہمارے مجتہد صاحب خوفِ خدا وشرمِ خلائق سے قطع نظر فرما کر ارشاد کرتے ہیں:

> "کتاب اللہ اور سنتِ صحیحہ متفق علیہ قطعی الدلالۃ، اور دلائلِ عقلیہ اور اقوالِ علماء سے یہ مسئلہ آپ کا غلط فاحش ہو چکا، اور بروئے انصاف وقانونِ مناظرہ اعتراض اہلِ حق کا حنفیوں پر ضرور وارد ہے، اور کوئی مقدمہ آپ کے مقدمات میں کا کتاب وسنت سے بوجہ صحیح ماخوذ نہیں، اور سب مقدمات آپ کے مختل اور باطلہ اور فاسدہ ہیں، چنانچہ بہ تفصیل کما ینبغی مُبَیَّن ہو چکا، انتہی"

چاند پر خاک ڈالنے کی کوشش

اقول: ؎

چیونٹی کے لگے پَر، تو یہ کہنے لگی اُڑ کر
میں مثلِ سلیمان ہوں، ہوا میں کئی دن سے

مجتہد صاحب! دربارۂ مذمتِ کذب وزور خود آپ ہی آیاتِ کثیرہ واحادیثِ متعددہ نقل فرما چکے ہیں، جائے حیرت ہے کہ اتنی جلد سب کو بھلا بیٹھے، مکرر عرض کر چکا ہوں کہ مقدماتِ خمسہ مذکورۂ ادلہ میں سے فقط برائے نام مقدمۂ اولیٰ پر آپ نے کچھ اعتراض پیش کئے ہیں، اور باقی مقدمات

---

[1] ثابت کو ظاہر کرنا ۱۲ [2] اور محلِ انشاءِ عقد کے لائق ہو ۱۲ [3] کیونکہ قاضی کو حقیقتِ حال کا اس صورت میں بھی کچھ پتہ نہیں ہے ۱۲

کو تو آپ نے چھیڑا بھی نہیں، اور مقدماتِ مذکورہ کا موافقِ نقل و عقل ہونا ہر ذی فہم مُنصِف پر واضح ہے، اس آپ کے چاند پر خاک ڈالنے سے کیا ہوتا ہے؟! اب انصاف سے ملاحظہ فرمائیے، مسئلہ نفاذِ قضا کیسی بات محقق و موافق عقل و نقل ہے، اور جس قدر شبہاتِ واہیہ آپ نے پیش کئے تھے سب نقش بر آب ہو گئے، اور جو دلائل آپ کے مایۂ فخر تھے سب ہَبَاءً منثورًا ہو گئے، مجھ کو کہتے ہوئے اب بھی خوفِ خدا معلوم ہوتا ہے، مگر ہاں آپ ہی خود سمجھ لیجئے کہ مثال مذکورہ[1] جناب کس کے حسبِ حال ہے، اور چُپ ہو رہتے، جناب مجتہد صاحب! بحمد اللہ تحریر جواب امورِ متعلقہ کلام جناب سے تو فراغت ہو چکی۔

نفاذِ قضا کے بارے میں شاہ اسمٰعیل شہید رحمہ اللہ کا حوالہ

اب یوں جی میں آتا ہے کہ کسی عالم معتمد علیہ کا قول بھی اس باب میں نقل کروں، اگرچہ بروئے انصاف ہم کو اس نقل کی کچھ ضرورت نہیں، مگر چونکہ آپ اس کے مدعی ہیں کہ مسئلہ نفاذِ قضا خلافِ عقل و نقل ہے، اور کوئی عاقل دیندار اس کو تسلیم نہیں کر سکتا، اس وجہ سے کسی عالم معتبر کا قول نقل کرنا مناسب ہے، سو اور کسی عالم کے قول کو تو آپ کیا تسلیم کریں گے؟ کسی ایسے ہی کا قول نقل کرنا چاہئے جس کے ارشاد کو آپ بھی تسلیم کر لیں، اور آپ کے ہم مشرب بھی ان کی اقتدار کا دم بھرتے ہوں، اس کے بعد یہ عرض ہے کہ رسالہ "منصب امامت" تصنیف لطیف جناب مولانا مولوی محمد اسمٰعیل صاحب شہید رحمۃ اللہ علیہ کو ملاحظہ فرمائیے، ص۴۳[2] پر یہ عبارت مرقوم ہے:

> نکتہ ثالثہ: خلیفہ راشد نبی حکمی است، ہر چند فی الحقیقت بپایۂ رسالت نرسیدہ، فامّا بمنصبِ خلافت چندے از احکام انبیاء اللہ برو جاری گردیدہ۔

(ترجمہ: تیسرا نکتہ: خلیفہ راشد حکمی نبی ہے، ہر چند حقیقت میں وہ پایۂ رسالت کو نہیں پہنچا، مگر خلافتِ نبی کا منصب حاصل ہونے کی وجہ سے اللہ کے نبیوں کے احکام میں سے چند احکام اس پر جاری ہوتے ہیں)

پھر دو تین وجوہ تحریر فرما کر یہ ارشاد ہے:

> ازاں جملہ نفاذِ حکم اوست در عقود و معاملاتِ بنی آدم، پس چناں کہ وقتے کہ نبیِ وقت بانعقادِ معاملہ از معاملات فیمابین دو شخص حکم فرماید، مثل انعقادِ نکاح یا بیع یا امثال ذلک،

---

[1] مثال یہ لکھی ہے: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا الآیۃ (مصباح ص۹۴)۱۲

[2] منصب امامت کے نسخوں میں الفاظ کا معمولی اختلاف ہے، مطبوعہ کلکتہ میں پہلی عبارت ص۱۳۷ پر، اور دوسری طویل عبارت ص۱۴۰ پر ہے، اس نسخہ سے ہم نے عبارت کی تصحیح کی ہے۱۲

پس آں معاملہ بمجردِ حکمِ او خود بخود منعقد می گردد، پس باز کسے را چوں وچرا در آں نمی رسد، چناں کہ حق جل وعلیٰ در سورۂ احزاب می فرماید وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهٗ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ــــــــــ ہم چنیں عقودِ مذکورہ بحکم امام یا نائبِ او کہ قاضی است خود بخود منعقد می شود، مجالِ گفتگو کسے را باقی نمی ماند، چنانچہ مسئلۂ قضاء القاضی ینفذ ظاہراً و باطناً در متون و شروح مصرح است۔

واز آنجملہ ثبوتِ حکمِ شرعی است بامرِ او، یعنی چنانکہ در فعلے از افعال وقولے از اقوال ہزار منافع ومضار مُدرَک شود، وبصد وجہ حُسن یا قبح عقلاً در و ثابت گردد، اما تا وقتیکہ کتابِ منزّل یا نص نبیِ مرسل بر لزوم یا منعِ او دلالت نداشتہ باشد وجوب یا حرمتِ آں قول وفعل شرعاً ثابت نمی تواند شد ــــــــــ ہم چنیں اگر در فعلے یا قولے بہزار وجہ منفعت در ابوابِ سیاست مفہوم گردد فاما تا وقتیکہ حکمِ امام یا نائبِ او بآں ملحق نگردد آں را از واجباتِ شرعیہ نتواں شمرد، وہم چنیں اگر بر صحتِ دعویٰ یا بطلانِ آں یا ثبوتِ حد و تعزیر ہزار دلائل قائم باشد، وصدہا گواہان برآں گواہی دہند اما تا وقتیکہ حکمِ امام یا نائبِ او بآں ملحق نگردیدہ ہرگز بپایۂ ثبوت نرسیدہ، پس چناں کہ سببِ ثبوتِ احکامِ شرعیہ نص نبوی است، وبیانِ وجوہِ حسن وقبحِ عقلی محض بنا بر تسلّیِ خاطرِ مخاطبین و الزامِ مخالفین است وبس ہم چنیں سببِ ثبوتِ احکامِ عقود ومعاملات وحدود وتعزیرات حکمِ امام ونائبِ اوست، واظہارِ شہادتِ شہود وبیانِ منافع ومضار محض بنا بر تسلّیِ خاطرِ حاکم است، والزامِ کسے کہ او را بجور وظلم نسبت کند، انتہیٰ کلامہ الشریف

(ترجمہ: نبیوں کے اُن احکام میں سے ایک انسانوں کے عقود ومعاملات میں اس کے حکم کا نافذ ہونا ہے، پس جس طرح کسی وقت میں کوئی نبی وقت دو شخصوں کے درمیان معاملات میں سے کسی معاملہ کے انعقاد کا فیصلہ کردے، مثلاً نکاح کا منعقد ہونا یا بیع یا اس کے مانند کوئی معاملہ تو وہ معاملہ محض اس کے حکم دینے سے خود بخود منعقد ہو جاتا ہے، اور پھر اس میں کسی کو چون وچرا کی گنجائش نہیں رہتی، جیسا کہ حق تعالیٰ سورۂ احزاب میں فرماتے ہیں:

”اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو گنجائش نہیں ہے جبکہ اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دے دیں کہ ان کو ان کے اس کام میں کوئی اختیار باقی ہے“ (آیہ ۳۶)

اسی طرح عقودِ مذکورہ امام کے یا اس کے نائب کے ــــــــ جو کہ قاضی ہے ــــــ حکم کی

وجہ سے خود بخود منعقد ہوجاتے ہیں، اور کسی کو اس میں گفتگو کی مجال باقی نہیں رہتی چنانچہ قضائے قاضی کے ظاہراً و باطناً نافذ ہونے کا مسئلہ متون اور شروح میں صراحۃً موجود ہے۔

اور نبیوں کے اُن احکام میں سے ایک اس کے امر کی وجہ سے حکمِ شرعی کا ثابت ہونا ہے، یعنی جس طرح کاموں میں سے کسی کام میں اور باتوں میں سے کسی بات میں ہزار فائدے اور نقصانات سمجھ میں آتے ہوں، اور عقلاً سَو طرح اس میں خوبی یا خرابی ثابت ہوتی ہو، مگر جب تک کتابِ الٰہی یا نبیٔ مرسل کی حدیث اس کام کے لزوم یا ممانعت پر دلالت نہ کرے، اس قول یا فعل کا وجوب یا حرمت شرعاً ثابت نہیں ہوسکتی۔

اسی طرح اگر کسی کام میں یا بات میں ہزار طرح سیاسی فوائد نظر آتے ہوں، مگر جب تک حاکم کا یا اس کے نائب کا حکم اس کے ساتھ نہیں ملے گا اس کو شرعی واجبات میں سے شمار نہیں کرسکتے، اسی طرح اگر کسی دعوے کی صحت یا بطلان پر یا حد اور تعزیر کے ثبوت پر ہزار دلائل قائم ہوں، اور سینکڑوں گواہ اس پر گواہی دیں، مگر جب تک حاکم کا یا اس کے نائب کا حکم اس کے ساتھ نہیں ملے گا ہرگز وہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچے گا، پس جس طرح احکامِ شرعیہ کے ثبوت کا سبب نصِ نبوی ہے، اور حسن و قبح عقلی کی وجوہ کا بیان محض مخاطبین کی تسلیٔ خاطر کے لئے اور مخالفین کو الزام دینے کے لئے ہوتا ہے، بس اسی طرح عقود و معاملات اور حدود و تعزیرات کے ثبوت کا سبب امام کا یا اس کے نائب کا حکم ہے، اور گواہوں کی گواہی کا اظہار، اور فوائد و نقصانات کا بیان محض حاکم کی تسلیٔ خاطر کے لئے ہے، اور اس شخص پر حجت قائم کرنے کے لئے ہے جو اس کو ظلم و زیادتی کی طرف منسوب کرے۔ شاہ صاحب کی بات پوری ہوئی)

اب غور کرنا چاہئے کہ جناب مولانا کے ارشاد سے کس کے دعوے کی تائید نکلتی ہے ہمارے یا آپ کے؟ دیکھیے عبارتِ مذکورہ سے ایک امر تو یہ صاف ظاہر ہوگیا کہ قضائے قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہوتی ہے، چنانکہ جملہ "پس آں معاملہ بمجردِ حکم خود بخود منعقد میگردد"، ہمارے دعوے کے لئے دلیلِ صریح ہے، لفظِ انعقاد سے خوب ظاہر ہے کہ بوجہ حکمِ امام و نائبِ امام امرِ محکوم بہ منعقد ہوجاتا ہے، اگرچہ پہلے انعقاد کی نوبت آچکی ہو یا نہیں، بالجملہ حکمِ حاکم عاقد و موجِد ہوتا ہے مُظہِر نہیں ہوتا، جیسا کہ آپ ارشاد کرتے ہیں۔

اور دوسری یہ بات معلوم ہوگئی کہ علتِ ثبوتِ احکام فقط حکمِ حاکم ہے، شہادتِ شہود کو اس میں دخل نہیں، غرض شہادت فقط اطمینانِ حاکم اور اس کے طاعنین کا الزام ہے، شہادت

کی حرمت وفساد باعثِ فسادِ قضا نہیں ہو سکتی، بالجملہ جو اوپر عرض کرچکا ہوں بعینہ وہی مطلب عبارتِ مذکورہ ہے، مگر آپ کی خوش فہمی وانصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ جناب مولانا ممدوح کے اقوال سے بھی دست بردار ہوں، اور ہماری ضد میں ان کے اقوال کو بھی ساقط الاعتبار ٹھیرائیں۔

اب اس کے بعد ایک اور تقریر مستقل در بارۂ ثبوتِ نفاذِ قضا ظاہرًا و باطنًا قابلِ تحسین اہل علم و فہم نقل کرتا ہوں جس سے علتِ نفوذِ قضا بھی معلوم ہو جائے، اور جناب مولانا محمد اسمٰعیل صاحب کے امام کو نبیؑ حکمی فرمانے کی وجہ بھی ثابت ہو جائے، اور امام کا نائبِ خدا ہونا، اور اس کے سوا اور مقدماتِ مفیدہ محقق ہو جائیں، آپ اگرچہ بوجہ تعصّب یا کم فہمیٔ خدا داد کچھ فرمائیں، مگر منصفانِ ذی فہم ان شاء اللہ داد ہی دیں گے۔

دوسرا جواب

قضائے قاضی کے ظاہرًا و باطنًا نافذ ہونے پر اعتراض کا پہلا جواب تمام ہوا، یہ جواب وہ ہے جو ادلۂ کاملہ میں دیا گیا تھا، اور اس کی بنیاد اس مقدمہ پر تھی کہ ملکیت کی حقیقی علت، قبضۂ تامہ ہے، قاضی کے فیصلہ کے بعد جب مدعی کاذب متنازَع فیہ چیز پر مکمل قبضہ کرلے گا تو وہ مالک ہوجائے گا، اور مالک ہوجانا ہی فیصلہ کا باطنًا نافذ ہونا ہے۔

اب اسی اعتراض کا دوسرا جواب دیا جارہا ہے کہ حاکم اور قاضی نائبِ خدا ہیں، اس لئے خداوندی اختیارات کا پرتو ان پر بھی پڑے گا، اور اللہ تعالیٰ قادرِ مطلق ہیں، کائنات کا ہر ذرہ ان کی ملک ہے، وہ جس کو چاہیں کائنات کی کسی بھی چیز کا مالک بنا سکتے ہیں، لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کا کسی کو مالک نہیں بنایا، بلکہ وہ چیز سب کے لئے بنائی ہے جیسے زنِ غیر منکوحہ اور اموالِ باقیہ، تو قاضی اور حاکم بھی اس کا کسی کو بھی مالک بنا سکتے ہیں، قضائے قاضی بشہادۃ الزور میں یہی صورت ہے، قاضی مدعی کاذب کو اپنے فیصلہ سے متنازَع فیہ چیز کا مالک بناتا ہے، اس لئے جس طرح اللہ تعالےٰ کے مالک بنانے سے آدمی مالک بن جاتا ہے، قاضی کے مالک بنانے سے بھی مالک بن جائے گا، پس ثابت ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہرًا نافذ نہیں ہوتا، بلکہ باطنًا بھی نافذ ہوتا ہے۔

حضرت قدس سرہٗ نے جوابِ ثانی کے آغاز میں جوابِ اول کا خلاصہ بیان کیا ہے، پھر جوابِ ثانی شروع فرمایا ہے، اور جوابِ ثانی کے آخر میں دونوں جوابوں کا خلاصہ اور باہمی فرق بیان کیا ہے۔

جوابِ ثانی دفعہ ثامن

جوابِ اول کا خلاصہ

مجتہد صاحب! سنئے آپ کے سوال کی بناء فقط اتنی بات پر ہے کہ آپ قضائے قاضی کو مثل شہادتِ شہود از قسم خبر ہی سمجھتے ہیں، اور چونکہ مخبرعنہ[1] تابعِ خبرِ دروغ نہیں ہوتا، تو آپ خبرِ دروغ سے حلت ثابت نہیں کرسکتے، یہ مقدمہ[2] آپ جب تلک ثابت نہ فرمائیں اس وقت تک آپ کس منہ سے اعتراض کرتے ہیں؟ آخر علماء میں شمار کئے جاتے ہو، علماء کو بے موقع بات منہ سے نکالنے میں وہ ندامت ہوتی ہے کہ حیا والوں کو علی الاعلان فعلِ شنیع کرنے سے اتنی نہیں ہوتی۔

مگر شاید عذرِ تواضع اس وقت کام آئے، اور آپ یہ فرمائیں کہ ہم عالم ہی نہیں، مگر ہرچہ باداباد، اتنی بات سے ہم کو کون روک سکتا ہے کہ آپ یا تو اس مقدمہ کو ثابت فرمائیں، اور پھر دس۱۰ نہیں ہم سے بیس۲۰ لے جائیں، ورنہ اتنا ہی کریں کہ آپ مثل اشتہار سوالاتِ عشرا پنی افرار یا خوبیٔ فہم و فراست وغیرہ کا اشتہار فرمائیں۔

جوابِ اول کی تائید کے لئے ایک اشارہ

خیر! غیر منکوحہ کی نسبت ایک جواب تو ہو چکا، البتہ اس کی تائید کے لئے زیادہ تو نہیں فقط ایک اشارہ کئے جاتا ہوں، کہ قضائے قاضی از قسم خبر ہے، تو شہادت ہی نے کیا قصور کیا تھا جو قضائے قاضی کی شاخ لگائی جاتی ہے؟ جملہ فَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ، فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ[3] میں دو۲ ہی پر اکتفا ہے، قضائے قاضی کی پھر کیا ضرورت ہے؟ جیسی روایتِ احادیث میں بایں وجہ کہ وہ از قسم خبر ہے، قضاء کی ضرورت نہیں، یہاں بھی کیا ضرورت تھی؟ بوجہ احتیاط ایک مخبر کے بدلے دو کر دینے تھے زیادہ ضرورت تھی تین چار گواہ ہوتے۔

علاوہ بریں قاضی کو اصل حال کی خبر ہی نہیں ہوتی جو اس کو مخبر قرار دیجئے، ادھر اختلافِ[4]

---

[1] مخبرٌ عنہ: وہ واقعہ جس کی خبر دی گئی ہے ۱۲ [2] یہ مقدمہ یعنی قضائے قاضی کا از قسم خبر ہونا ۱۲

[3] اپنے مردوں میں سے دو۲ کو گواہ بنالو، اگر دو۲ مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو۲ عورتیں (سورہ بقرہ آیت ۲۸۲)

[4] یعنی لغت میں شہادت کے معنٰی اور ہیں، اور قضاء کے اور ہیں، اس لئے شہادت کے از قسم خبر ہونے سے لازم نہیں آتا کہ قضاء بھی اسی قسم سے ہو ۱۲

معنیٔ شہادت وشاہد ولفظِ قضاء وقاضی بھی اس پر شاہد ہے، کہ یہ کچھ اور چیز ہے، وہ کچھ اور چیز ہے، اور ہم سے اگر پوچھو تو شہادت قطع نظر[1] معنیٔ قسم کے یعنی باعتبار اصل مطلب خبر ہے اور قضاء انشاء، اور بوجہ خبریت، شہادت از قسمِ علم ہے، اور قضاء از قسمِ عمل، علم کو تطابق[2] کی ضرورت ہے۔ ورنہ وہ صحیح نہیں، غلط ہے، اور عمل کو اپنی صحت میں کسی چیز کے تطابق کی ضرورت نہیں، قتلِ قصاص ہو یا قتلِ عمد، صحتِ آثارِ قتل یعنی ایذائے مرگ میں تطابقِ قتل اور وجہ شرعی کی ضرورت[3] نہیں

جوابِ ثانی کا آغاز

حاکم بالذات اللہ تعالیٰ ہیں، انبیاء اور حُکّام مجازاً حاکم ہیں

دوسرا جواب اور سنئے! آیت اِنِ الحُکمُ اِلَّا لِلّٰہِ[4] اس پر شاہد ہے کہ اصل حکم اور حاکم بالذات خداوندِ جَلَّ جلالُہٗ ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ودیگر انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر خدا کے سامنے ایسے ہیں، جیسے حُکّامِ ماتحت حُکّامِ بالادست کے سامنے ہوتے ہیں، یعنی جیسے حُکّام ماتحت حُکّامِ بالادست کے مقرر کئے ہوئے ہوتے ہیں، اور منصبِ حکم حُکّامِ ماتحت کے حق میں عطائے حُکّامِ بالادست ہوتا ہے، ایسے ہی منصبِ حکم انبیاء علیہم السلام واولوالامر عطائے خداوندِ جلّ وعلیٰ ہے، اس صورت میں یہ قصہ ایسا ہوگا جیسا نورِ قمر وذرات وغیرہ آفتاب سے مستفاد ہے، اصل میں تو نورِ آفتاب ہے، پر بوجہ تعلقِ معلوم قمر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

حُکّامِ ماتحت کو اختیارِ کُلّی نہیں ہوتا

القصہ اصل میں تو حکم خداوند جُلّ شانُہٗ ہے، پر بوجہ تعلّقِ معلوم انبیاء واولوالامر کی طرف منسوب ہو جاتا ہے، مگر ہاں جیسے حُکّامِ ماتحت کو اختیارِ کُلّی نہیں ہوا کرتا، بلکہ ان کا اختیار حدِ قانونِ سرکاری میں محدود ہو جاتا ہے، اور بعد حکمِ حاکمِ بالادست، حُکّامِ ماتحت کو اس حکم کے تغیّر وتبدیل کا اختیار نہیں، ایسے ہی انبیاء کرام

---

[1] شہادت میں قسم کے معنی بھی ہیں، اس سے قطع نظر کرکے دیکھیں تو شہادت از قسم خبر ہے ۱۲

[2] تطابق: مطابقت، یکسانی یعنی صحیح علم وہ ہے جو معلوم کے مطابق ہو، اور عمل ایک مستقل چیز ہوتی ہے، اس کے لئے کسی سے تطابق کی ضرورت نہیں ہے ۱۲

[3] یعنی جائز قتل ہو تو آدمی تکلیف اُٹھائے اور مرے، اور ناجائز قتل ہو تو نہ مرے، ایسا نہیں ہوتا ۱۲

[4] حکم تو بس اللہ ہی کا ہے (یوسف آیت ۶۷) ۱۲

علیہم السلام وغیرہم کو مثل خداوندِ عالم اختیارِ کلی نہیں، حدِ قانونِ شریعت میں محدود رہے گا، اور انبیاءِ کرام علیہم السلام اور اولوالامر کو اختیارِ نسخِ احکامِ خداوندی نہ ہوگا، یہی وجہ ہے جو یوں ارشاد ہے کَلَامِیْ لَا یَنْسَخُ کَلَامَ اللّٰہِ[1]، علیٰ ہذا القیاس اولوالامر کو اختیارِ نسخِ احکامِ انبیاءِ کرام علیہم السلام نہ ہوگا

اسلام میں مرافعہ نہیں

باقی رہے اولوالامر وہ سب باعتبار مراتبِ حکومت ایک درجہ میں واقع ہیں، اس لئے ایک کو دوسرے کے احکام کے نسخ کا اختیار نہ ہوگا، بلکہ چونکہ حاکم ہر وقت میں ایک ہی مرتبہ میں رہتا ہے، اس لئے اس کو بھی اپنے حکم کے نسخ کا اختیار نہیں ہو سکتا، اس تقریر سے اسلام میں مرافعہ نہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہوگئی ہوگی۔

مقدماتِ بالا کی روشنی میں جواب

مگر اس صورت میں یہ ضرور ہے کہ منکوحۂ غیر کی تملیک کا اختیار حاکمِ اسلام کو حاصل نہ ہو، اور غیر منکوحہ کی تملیک کا اختیار حاصل ہو، علیٰ ھذا القیاس قاضی کے حکم سے اموالِ باقیہ بھی غیر کی ملک سے نکل سکیں[2]۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ منکوحۂ غیر تو بدلالت وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ[3] خدا کی طرف سے دوام کے لئے اس غیر کو مل چکیں، یوں وہ اپنی طرف سے چھوڑ دے اس کو اختیار ہے، اگر حاکمِ اسلام کے حکم سے منکوحۂ غیر بھی مدعی کو مل جایا کرے، تو یوں کہو اولوالامر کو اختیارِ نسخِ احکامِ خداوندی حاصل ہے ——— اور غیر منکوحہ کی نسبت خدا اور رسول کی طرف سے کسی کی تملیک کا حکم صادر ہی نہیں ہوا، بلکہ مثل وحوش وطیور ونباتاتِ[4] خودرو ئیدہ غیر منکوحہ کی نسبت بھی فقط اعلانِ قابلیتِ ملک ہوا ہے، یعنی جیسے خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا فرما کر یہ بتلا دیا ہے کہ یہ نعمتیں تمہارے لئے پیدا کی گئی ہیں، اور اس کا حاصل وہی اختیارِ تصرف ہے جو ہم سنگ[5] قابلیت ہے، ایسے ہی بہ نسبت زناں خَلَقَ لَکُمْ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا فرما کر

---

[1] میرا کلام اللہ کے کلام کو منسوخ نہیں کر سکتا (مشکوٰۃ شریف حدیث ۱۹۵ فی آخر باب الاعتصام الخ) ۱۲

[2] تمام نسخوں میں عبارت اس طرح تھی: ”علیٰ ہذا القیاس قاضی کے حکم سے اموالِ باقیہ تو غیر کی ملک سے بھی نکل نہ سکیں“، مگر وہ صحیح نہیں ہے ۱۲

[3] حاصل آیت کا یہ ہے کہ جو عورتیں دوسروں کی منکوحہ ہیں وہ تم پر حرام ہیں مگر وہ عورتیں جو تمہاری ملک میں ہوں، یعنی جہاد میں گرفتار ہوں تو اگرچہ وہ کفار کی منکوحہ بھی ہوں، مگر جہاد میں گرفتاری کے باعث جب تمہاری ملک میں آگئیں تو بطور باندی وہ حلال ہیں، واللہ اعلم ۱۲

[4] وُحوش: جنگلی جانور، طُیور: پرندے، نباتات: گھاس درخت وغیرہ، خودرو ئیدہ: خود اُگے ہوئے ۱۲

[5] ہم سنگ: برابر ۱۲

یہ جتلا دیا ہے کہ یہ بھی مثل اموالِ مشارٌ الیہا[1] قابل الملک ہیں، القصہ حکمِ تملیک کسی کی نسبت صادر نہیں ہوا، پھر اگر حاکمِ اسلام کے حکم سے وہ کسی کی ملک میں آجائے تو خدا کے کون سے حکم کا نسخ لازم آئے گا؟ بلکہ قابلیتِ ملک[2] جس کو اول عدم الملک لازم ہے مُعارضِ تملیک نہیں، جو یوں کہیئے قاضی کے حکم سے تملیک نہیں ہوسکتی، ورنہ نسخ حکمِ خداوندی لازم آئے گا، قابلیتِ مذکورہ اور عدم الملک مُشارٌ الیہ خود منجملہ مبادیٔ تملیک ہے، اگر یہ نہ ہوتی جیسے اَحرار میں نہیں ہوتی تو تملیک بھی نہ ہوسکتی۔

باقی رہے[3] اور اموال وہ جیسے درصورتِ عدم الملک بوجہ قابلیتِ مذکورہ حکمِ حاکم سے مدعی کی

---

[1] مشارٌ الیہا: جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی وحوش وغیرہ ۱۲

[2] اس پیرے کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ کسی کی ملک میں نہیں ہوتی، اس لئے قابلیتِ ملک اور تملیک (مالک بنانے) میں کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے، لہٰذا قاضی اپنے فیصلہ سے ایسی چیز کا کسی کو بھی مالک بنا سکتا ہے، قاضی پر یہ اعتراض نہیں ہوسکتا ہے کہ اس نے حکمِ خداوندی کو منسوخ کر دیا، کیونکہ اللہ نے اس کا کسی کو مالک نہیں بنایا ہے، بلکہ قابلیت کے درجے میں رکھا ہے، جو تملیک کے مبادی ہیں، یعنی اسی شان کی چیزوں کا قاضی کسی کو مالک بنا سکتا ہے، دیکھئے آزاد لوگوں میں ملک قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، اس لئے قاضی احرار کا کسی کو مالک نہیں بنا سکتا ۱۲

[3] اس پیرے کا مطلب یہ ہے کہ دیگر اموال دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ کسی کے مملوک نہیں ہیں جیسے مُباحُ الاصل چیزیں، یا وہ کسی کی ملک ہیں جس پر کسی شخص نے جھوٹا دعویٰ کیا ہے ——— پہلی صورت میں چونکہ ان اموال میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہے اس لئے جب قاضی ان اموال کا کسی کے لئے فیصلہ کرے گا، اور وہ اس پر قبضہ تام کرے گا تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا ——— اور دوسری قسم کے اموال کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ وہ اگرچہ غیر کی ملک ہیں، مگر ملکِ لازم نہیں ہیں کہ کسی طرح بھی اس کی ملک سے نکل نہ سکیں، بیع، ہبہ وغیرہ سے وہ اموال ایک کی ملک سے نکل کر دوسرے کی ملک میں جاتے ہیں، پس جب مالک خود اپنی ملک سے ان کو نکال کر دوسرے کی ملک میں داخل کرسکتا ہے، تو حاکم اور قاضی کو یہ اختیار بدرجۂ اولیٰ ہوگا، کیونکہ اموال کے اصل مالک تو اللہ تعالیٰ ہیں، انسان اللہ تعالیٰ کے عطا فرمانے سے نائبِ خدا بن کر مالک ہوتا ہے، اور عطا فرمانے میں اصل اللہ تعالیٰ ہیں، اور حاکم وقاضی نائبانِ خداوندی ہیں اس لئے جس طرح اللہ تعالیٰ مالک بنا سکتے ہیں، ان کے نائب بن کر یہ حضرات بھی مالک بنا سکتے ہیں، پس جب انھوں نے جھوٹے دعوے دار کے لئے کسی چیز کا فیصلہ کر دیا یعنی مالک بنادیا تو وہ ضرور اس کا مالک ہوجائے گا ۱۲

ملک میں آسکتے ہیں، ایسے ہی مملوکِ غیر ہونے کی صورت میں بھی وہ ملکِ غیر سے خارج ہو کر ملکِ مدعی میں بوسیلۂ حکمِ حاکمِ اسلام آسکتے ہیں کیونکہ ان کے دوام کا پروانہ صادر نہیں ہوا، جو تبدیلِ ملک سے نسخ حکمِ حاکمِ بالادست لازم آئے، بلکہ امکانِ انتقالِ ملک جس پر امکانِ بیع وشراء و ہبہ وغیرہ دلالت کرتے ہیں، اس پر شاہد ہے کہ جیسے خود مالک کو اختیارِ نقلِ ملک بطور بیع وغیرہ حاصل ہے حاکم اسلام کو بھی یہ اختیار حاصل ہے، اس لئے کہ مالکِ اموال اگر بعد اخذ، قبضہ میں نائبِ خداوند قادر علی الاطلاق ہے، تو حاکمِ اسلام اعطاء میں نائبِ خداوند مالک الملک ہے، اس لئے اگر وہ ملک میں نائبِ خداوند مالک الملک ہے، تو حاکمِ اسلام تملیک میں نائبِ خداوند مالک الملک ہے' اس لئے وہ اگر نقلِ ملک میں مختار ہے تو یہ پہلے ہوگا۔

جان کر غلط فیصلہ کرنے کی صورت میں باطناً فیصلہ نافذ نہ ہوگا

مگر چونکہ درصورتِ علمِ حقیقۃ الحال اگر حاکم مخالفِ علم، حکم دیتا ہے تو احکم الحاکمین سے وہ تقابل ہی نہیں رہتا جس کا ہونا استفادۂ حکم کے لئے شرط[1] ہے، چنانچہ واضح ہو جائے گا[2]، اس لئے یہ تاثیرِ حکمِ حاکم اسی صورت کے ساتھ مخصوص رہے گی جس میں باوجود جد وجُہد بوجہ بشریت حاکم کو غلطی واقع ہو۔

انبیاء اور حکّام[3] کا حکم عطائے خداوندی ہے

لیکن جیسے اس فرق سے کہ بادشاہ مختارِ کل ہے، اور حکّامِ ماتحت کے اختیارات محدود ہیں، حکّامِ ماتحت کے اختیارات کا عطائے بادشاہی ہونا باطل نہیں ہوتا، ایسے ہی اس فرق سے کہ خداوند مالک الملک مختار علی الاطلاق ہے، اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اختیارات

---

[1] جس طرح سورج سے دھوپ حاصل کرنے کے لئے زمین کا سورج کے مقابل ہونا ضروری ہے، نیابتِ خداوندی کے لئے بھی اللہ کے احکام کی تابع داری ضروری ہے، پس جو حاکم جان بوجھ کر غلط فیصلہ کرتا ہے وہ نائبِ خدا نہیں ہے۔

[2] یہ بحث تین عنوانوں کے بعد آرہی ہے ۱۲

[3] یعنی انبیاء کرام علیہم السلام کو اور حکّامِ دنیوی کو جو حکم کا اختیار حاصل ہے وہ اللہ تعالیٰ کا بخشا ہوا ہے، حاکم علی الاطلاق (کامل) اللہ تعالیٰ ہیں، اور یہ حضرات ماتحت حکّام ہیں' اس بات پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ ان حضرات کا اختیار تو محدود ہے، اگر اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا ہوتا تو ان کے اختیار کی طرح غیر محدود ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ضروری نہیں ہے، دیکھئے بادشاہ مختارِ کُل ہوتا ہے اور ماتحت حُکّام کے اختیارات محدود ہوتے ہیں، مگر وہ اختیارات، بادشاہ کے دیئے ہوئے ہوتے ہیں ۱۲

محدود ہیں، یہ بات باطل نہیں ہو سکتی کہ: "ان کا حکم عطائے خداوندی ہے"،

اوصاف کا[1] فیضان مُعطی کو تہی دست نہیں کرتا

مگر اعطاءِ اوصاف کے وقت اوصاف مثل عطائے عروض[2] و نقود، مُعطی سے علیحدہ نہیں ہوجاتے، ورنہ وقتِ عطائے حکم، حاکمِ بالادست بے اختیار، اور آفتابِ مُنوّرِ قمر و ذرات بے نور، اور کشتیِ مُعطیِ حرکتِ جالسین ساکن ہو جایا کرتے، اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم و اختیاراتِ حاکمِ ماتحت، اور نورِ قمر اور ذرات وغیرہ، اور حرکتِ جالسینِ کشتی، غیرِ حکم و اختیارِ حاکمِ بالادست،

---

[1] یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام اور دنیوی حُکّام کو اختیار دے دیا، تو اب اللہ تعالیٰ کے پاس اختیار کہاں رہا؟ کسی کے پاس اگر کوئی سامان یا رقم ہوتی ہے، اور وہ دوسرے کو دے دیتا ہے تو وہ خالی ہاتھ ہو جاتا ہے!۔۔۔۔۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اشیاء (چیزوں) میں تو ہوتی ہے، اوصاف میں ایسا نہیں ہوتا، تین مثالوں میں غور کیجئے (۱) حاکمِ بالا اپنے ماتحت حُکّام کو حکم کا اختیار دیتا ہے، تو کیا اس سے حاکمِ بالا کا اختیار ختم ہو جاتا ہے؟ (۲) چاند، زمین اور ذرّات پر سورج، نور کا فیضان کرتا ہے، تو کیا سورج کی روشنی ختم ہو جاتی ہے؟ (۳) سواروں کو کشتی حرکت دیتی ہے، تو کیا کشتی کی حرکت ختم ہو جاتی ہے؟ سب کا جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ چیزیں "دینے" کا معاملہ نہیں ہے، بلکہ "اوصاف" کے فیضان کا قصہ ہے۔۔۔۔۔

۔۔۔۔۔ اسی طرح سمجھنا چاہیئے کہ "حکم" بھی ایک وصف ہے، انبیاء کرام اور دنیوی حُکّام کو اس کا اختیار دینے سے اللہ تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا، بلکہ وہی علی الاطلاق حاکم رہتے ہیں، اور مجازی حکّام کا قصہ انہی کی طرف لوٹتا ہے۔

اور اگر کوئی یہ کہے کہ حاکمِ بالا کا اختیار، اور ماتحت حکّام کا اختیار الگ الگ ہے، اور آفتاب کی روشنی اور چاند، زمین اور ذرّات کی روشنی علیحدہ علیحدہ ہے، اسی طرح کشتی کی حرکت اور ہے، اور سواروں کی حرکت اور ہے، تو یہ بات غلط ہے، دونوں کے اختیار، دونوں کی روشنیاں، اور دونوں کی حرکتیں ایک ہیں، ورنہ بادشاہ کی طرف سے ماتحت حُکّام کے تقرر کی کیا حاجت تھی؟ اور چاند، زمین اور ذرّات کا روشنی حاصل کرنے کے لئے سورج کے مقابل ہونا کیوں ضروری ہوتا؟ اور سواروں کے متحرک ہونے کے لئے کشتی کا متحرک ہونا کیوں ضروری ہوتا؟ الغرض یہ بات غلط ہے، دونوں میں اتحاد ہے، اسی طرح انبیاء کرام اور حُکّام دنیوی کو جو حکم کا اختیار حاصل ہے وہ اور اللہ تعالیٰ کا اختیار ایک ہے، اول مجازی عطائے خداوندی ہے، اور ثانی علی الاطلاق اور کامل ہے ۱۲

[2] عروض: سامان، نقود: رقم، مُعطی: دینے والا، مُنوّر: روشن کرنے والا، جالسین: سوار ۱۲

اور غیر نورِ آفتاب، اور غیر حرکتِ کشتی ہے، ورنہ حُکّام ماتحت اور قمر اور ذرّات اور جالسین کو اختیار وحکم ونور وحرکت میں بادشاہ کی طرف سے تقرر، اور تقابلِ آفتاب، اور حرکتِ کشتی کی ضرورت نہ ہوتی، اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ حکمِ حاکمِ ماتحت، اور نورِ قمر، اور حرکتِ جالسین، وہ واقع میں حکمِ حاکمِ بالادست اور نورِ آفتاب اور حرکتِ کشتی ہے، سو یہی قصہ بعینہٖ خدا تعالیٰ اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر میں ہوگا، اور کیوں نہ ہو؟ وَإِلَى اللّٰهِ[1] تُرْجَعُ الْأُمُورُ۔

ایک اعتراض[2] کا جواب

القصہ حکم بمعنی مابہ الفعل[3] جو مبدأ فاعلیت یعنی حاکمیت ہے، اور حکم کرنے کے لئے ایسا ہے جیسا دینے کے لئے سخاوت، اور معرکہ آرائی

---

[1] اور تمام معاملات اللہ ہی کی طرف لوٹتے ہیں ۱۲

[2] اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا اور انبیاء کرام اور حُکّام دنیوی کے حکم کا ایک ہونا حدیث شریف کے خلاف ہے، مسلم شریف میں حضرت بُرَیدہؓ کی طویل روایت کا آخری حصہ یہ ہے کہ:

وَإِنْ حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ، فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللّٰهِ، فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللّٰهِ، وَلٰكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللّٰهِ فِيهِمْ أَمْ لَا؟ (مشکوۃ شریف، حدیث ۳۹۲۹ کتاب الجهاد، باب الکتاب الی الکفار، فصل اول)

اگر آپ کسی قلعہ کا محاصرہ کریں اور دشمن آپ سے درخواست کرے کہ آپ ان کو اللہ تعالیٰ کے حکم پر قلعہ سے نکالیں، تو آپ ان کو اللہ تعالیٰ کے حکم پر نہ نکالیں، بلکہ آپ ان کو اپنے حکم پر نکالیں (کہ ہم جو بھی فیصلہ تمہارے لئے کریں گے وہ تمہیں قبول کرنا ہوگا) کیونکہ تمہیں کیا پتہ کہ تم اللہ کے حکم کو پہنچو یا نہ پہنچو؟ (یعنی تم نہیں جان سکتے کہ تم نے ان کے لئے جو فیصلہ کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فیصلہ اور مرضی کے مطابق ہے یا نہیں؟)

اس حدیث سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اور امیرِ لشکر کا حکم مختلف ہو سکتا ہے، پس دونوں میں اتحاد کا دعویٰ کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "حکم" مصدر ہے جس کے دیگر مصادر کی طرح دو معنیٰ ہیں، ایک مابہ الحکم یعنی پاور اور دوسرے محکوم یعنی فیصلہ، اور اتحاد کا اوپر جو دعویٰ کیا گیا ہے وہ پہلے معنی کے اعتبار سے ہے یعنی وہ پاور جس کی بنیاد پر حکم کیا جاتا ہے وہ متحد ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حقیقۃً قائم ہے یعنی اصل پاور تو ان کا ہے، اور ان کی ذات سے انبیاء کرام اور دیگر حُکّام پر اس کا فیضان ہوا ہے، اس لئے یہ حضرات بالعرض اور مجازًا پاور فل ہوتے ہیں، اور مذکورہ بالا حدیث شریف میں حکم بمعنی محکوم ہے، اور دونوں کے فیصلہ میں اتحاد ضروری نہیں ہے، کیونکہ مجتہد صحیح بات بھی پاتا ہے اور چوک بھی جاتا ہے، اس لئے اگر اس نے صحیح بات پالی تو اللہ کا فیصلہ اور امیرِ لشکر کا فیصلہ متحد ہو جائے گا، ورنہ مختلف ہوں گے ۱۲

[3] مَابِہِ الْفِعْلُ: وہ طاقت جس کی وجہ سے کام کیا جاتا ہے ۱۲

کے لئے شجاعت، دیکھنے کے لئے قوتِ باصرہ، سننے کے لئے قوتِ سامعہ، وہ قاضی وحاکمِ اسلام میں خدا کی طرف سے مستعار ہے، غرض دونوں جا ایک مبدأ حاکمیت ہے، خدا کی ذات کے ساتھ تو قائم ہے اور اس لئے خدا تعالیٰ کو حاکمِ اصلی اور حاکمِ حقیقی اور حاکم بالذات اور حاکمِ اول سمجھنا ضرور ہے، اور پھر وہی مبدأ انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اوپر عارض ہے، اور اس لئے ان کو حاکمِ عارضی اور حاکم بالعرض اور حاکمِ مجازی اور حاکمِ ثانوی سمجھنا لازم ہے، اور یہ اشتراک ایسا ہے جیسا کشتی اور جالسین میں دربارۂ حرکت اشتراک ہے۔

ہاں حکم بمعنی محکوم[1] میں یہ وحدت ضرور نہیں جو حکم بمعنی ما بہ الحکم میں ضرور ہے، وہ بھی اگر مستعار اور عطا ہوا کرتا تو یہ وحدت ضرور ہوتی، یہ اس لئے عرض کرتا ہوں کہ حکم بھی مثل دیگر مصادر[2] دونوں معنوں میں آتا ہے، سو اس حدیث میں جس میں اِنزال علیٰ حکم اللہ سے ممانعت کی گئی ہے، حکم سے محکوم مراد ہے، چنانچہ اہلِ فہم پر ظاہر ہے۔

دانستہ[3] خلافِ شرع کیا ہوا فیصلہ باطناً نافذ کیوں نہیں ہوتا؟

توضیح کے لئے مثال عرض کرتا ہوں، سنئے! قمر کا آفتاب

---

[1] محکوم: وہ بات جس کا حکم کیا گیا ہے یعنی فیصلہ ۱۲ [2] ہر مصدر کے دو معنی ہوتے ہیں، ایک معروف، دوسرے مجہول جیسے ضَرْب (مار) کے دو معنی ہیں، ایک مارنے کی صلاحیت یعنی ما بہ الضرب جو ضاربٌ (مارنے والے) کا مبدأ ہے یعنی اس کے ذریعہ مار تا وجود میں آتا ہے، اور دوسرے معنی چوٹ (مار) جو مضروب (پٹے ہوئے) پر واقع ہوتی ہے ۱۲

[3] اس عنوان کے تحت جو مضمون ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مصدر معروف کے معنی میں اگر کسی جگہ موصوف بالذات اور موصوف بالعرض میں اتحاد ہو تو ضروری نہیں ہے کہ مصدر مجہول کے معنی میں بھی اتحاد ہو، اس مثال میں غور کیجئے، نور بمعنی روشنی میں سورج اور چاند متحد ہیں، مگر نور بمعنی مُنوَّر میں اتحاد نہیں ہے، جاڑے کے موسم میں چونکہ سورج کی بلندی کم ہوتی ہے اس لئے جو دیوار مشرق سے مغرب کی طرف ہوگی، اس کی شمالی جانب کافی حصہ تک دھوپ نہیں پڑے گی، مگر اسی موسم میں چاند کی بلندی زیادہ ہوتی ہے اس لئے دیوار کے اس حصہ میں چاند کی چاندنی پڑتی ہے، وجہ فرق یہی ہے کہ دیوار کی اس جانب کا سورج سے تقابل نہیں رہتا، اور چاند سے تقابل ہوتا ہے، اسی طرح جاننا چاہئے کہ حُکّام دنیوی کا حکم بمعنی ما بہ الفعل یعنی پاور اور خدا کا حکم ایک ہیں، مگر حکم بمعنی محکوم یعنی فیصلہ میں اتحاد ضروری نہیں ہے، تقابل و استفادہ ہوگا تو اتحاد ہوگا، ورنہ نہیں۔

اب ایک مثال میں غور کیجئے! اگر سورج اور چاند کے درمیان زمین حائل ہو جائے تو چاند کو سورج سے نور حاصل نہ ہوگا، اسی طرح اگر آئینہ بالکل سورج کے مقابل نہ ہو، یا آئینہ اور سورج کے درمیان کوئی اور جسم حائل ہو، تو آئینہ کو سورج سے نور حاصل نہ ہوگا، پس جو حُکّام جان بوجھ کر غلط فیصلہ کرتے ہیں ان کو چونکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تقابل حاصل نہیں رہتا، ان کے نفس کی شرارت حائل ہو جاتی ہے، یا وہ نفس کا آئینہ حکمِ خداوندی سے منحرف کر لیتے ہیں، اس لئے وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے استفادہ نہیں کر سکتے، اور ان کا فیصلہ، فیصلۂ خداوندی شمار نہیں کیا جا سکتا، اس لئے وہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ نہیں ہوتا[4]

[4] باطناً نفاذ کے لئے حکمِ حاکم کا حکمِ خداوندی ہونا ضروری ہے ۱۲۔

سے نور ——— یعنی ما بہ التنوّر[1] ——— میں مستفید ہونا تو مسلّم، پر یہ بات تو کوئی دیوانہ بھی نہیں کہہ سکتا (کہ) جو آفتاب سے بے واسطہ منوّر نہ ہو سکے وہ قمر سے بھی نہ ہو سکے، اور جو آفتاب سے بے واسطہ منوّر ہو تو وہ قمر سے بھی ضرور ہی منوّر ہوا کرے، ارتفاعِ شمس و قمر میں اکثر اختلاف ہوتا ہے جاڑوں میں ان دیواروں کی شمالی جانب جن کا طول شرقاً غرباً ہو، دور تک بوجہ کمیٔ ارتفاعِ آفتاب زمین میں دھوپ نہیں ہوتی، اور بوجہ ارتفاعِ قمر وہ مواقع، قمر سے منوّر ہو جاتے ہیں، الغرض اتحادِ مفعول فیما بین موصوف بالذات و موصوف بالعرض ضرور نہیں، اتحادِ فعل ضرور ہے، ہاں جیسے بوجہ حیلولۃِ ارض و انحرافِ آئینہ یا حیلولۃِ اجسام آفتاب سے قمر و آئینہ کو تقابل ہی میسر نہیں آتا جو ادھر سے عطا ہو اور قمر اور آئینہ موصوف یا منوّر کہلائے، ایسے ہی حاکمِ ماتحت اگر دیدہ و دانستہ مخالفِ قانونِ سرکاری کرے، یا اولوالامر دیدہ و دانستہ مخالف قانونِ شریعت کرے، یا باوجود علم حقیقۃ الحال خلافِ واقع حکم دے، تو پھر یوں کہو اس نے حاکمِ بالادست اور خداوندِ مالک علی الاطلاق سے منہ ہی موڑ لیا، یعنی وہ تقابل ہی نہ رہا جو اُدھر سے افاضۂ حکم ہوتا، اور ادھر سے قبولِ حکم کی نوبت آتی، اور اس کا حکم بواسطہ[2] حکم بالائی کہلاتا۔

اجتہادی خطا کی صورت میں قضائے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کی وجہ

بالجملہ جو حاکم اسلام اپنی طرف سے اتباعِ حکم خداوندی میں کوشش کرے، اور با ایں ہمہ بوجہ غلطی ——— جو منجملہ خواصِ آدم زاد ہے، جس سے احترازِ کلی ممتنع ہے ——— مخالفِ قانونِ خداوندی اور خلافِ واقع اس سے حکم سرزد ہو جائے، تو اس صورت میں بوجہ بقاءِ تقابُل معلوم ——— جس پر اس کا انقیاد و کوششِ اتباع شاہد ہے ——— حکم تو حکمِ خداوندی رہے گا، البتہ محکوم[3] بدل جائے گا، سو محکوم کا اختلاف و تبدیل، باعثِ اختلاف و تبدیلِ حکم ہو ہی نہیں سکتا، جو اس وقت[4] مثل ظالمِ[5] عمداً مخالفِ عمداً اس کو بھی سجادۂ قضا سے معزول سمجھئے، اور اس حکم کو منصبِ قضاء سے علیحدہ خیال کیجئے،

---

[1] ما بہ التنوّر یعنی روشنی جس سے اشیاء منوّر ہوتی ہیں ۱۲

[2] بواسطہ یعنی بالواسطہ ۱۲

[3] محکوم یعنی فیصلہ بدل جائے گا، اللہ کا فیصلہ اور ہوگا اور قاضی کا فیصلہ اور ۱۲

[4] اس وقت یعنی نادانستہ خلافِ واقع حکم سرزد ہونے کے وقت ۱۲

[5] یعنی جان بوجھ کر ظلم اور فیصلۂ خداوندی کی مخالفت کرنے والے کی طرح ۱۲

اور اس وجہ سے بدلالت[1] نَصرُ المَظلُومِ حَقٌّ اس کے حکم کی تردید کی جائے، بلکہ جب اس کا حکم بعینہٖ مذکور حکمِ خداتعالیٰ ٹھیرا، تو اس کی تعمیل واجب ہے اور اس کی تعظیم لابُدّ ہے، یہی وجہ ہے کہ کتبِ فقہ میں حفظِ قضاء کا اہتمام بہت کچھ ہے، اور اکثر یہ فرماتے ہیں "صَوْنًا لِلْقَضَاءِ[2]" سو جس کسی کو خداتعالیٰ کا لحاظ و پاس ہوگا، اور اس کے حکم کی عظمت اس کے دل میں مرکوز ہوگی، تو وہ قضائے قاضی کو بعد وضوح حقیقۃ الحال ایسا ہی سمجھے گا جیسا میں نے عرض کیا۔

حکمِ خداوندی کے لئے ظاہرًا و باطنًا نافذ ہونا کیوں لازم ہے؟

بالجملہ قضائے قاضی ـــــ بعینہٖ مابہ القضاء[3] ـــــ قضائے قاضی الحاجات اور حکم احکم الحاکمین ہے مگر بالواسطہ، اور ظاہر ہے کہ خداتعالیٰ کے حکم کے لئے نفوذ ظاہر سے باطن تک لازم ہے، بے واسطہ ہو یا بواسطہ، اہلِ ایمان کو ہر چند اس کی وجہ کی ضرورت نہیں، پر بہ اندیشہ تعصّب ابنائے روزگار تصریح اولیٰ ہے، اس لئے یہ عرض ہے (کہ) جیسے "نور[4]" بے واسطہ ہو یا بواسطہ اس کا کام تنویر ہے، جس پر واقع ہو اس کو روشن کردیتا ہے، علیٰ ہٰذا القیاس "حرکت" بے واسطہ ہو یا بواسطہ ـــــ یعنی حرکتِ کشتی ہو مثلاً، یا حرکتِ جالس ـــــ اس کا کام تبدیلِ اوضاع[5] ہے، ایسے ہی حکمِ خداوندی بے واسطہ ہو یا بواسطہ اس کا کام بھی نفوذ ظاہرًا و باطنًا ہے، نور و حرکتِ مذکورَین کے بواسطہ بھی مؤثر ہونے کی علت اگر یہ ہے کہ فاعلیت و قابلیت دونوں موجود ہیں، تو حکمِ خداوندی بالواسطہ نافذ ہونے کی علت بھی یہی فاعلیت و قابلیت تھی، سو یہ دونوں موجود، فاعلیت تو اس سے زیادہ کیا ہوگی کہ خداوندِ عالم

---

[1] یعنی اس حدیث کی وجہ سے کہ مظلوم کی مدد کرنا ضروری ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی مظلوم کی حمایت میں اس قاضی کے درپے تغلیط ہو جائے جس نے اجتہادی خطا سے غلط فیصلہ کیا ہے ۱۲

[2] یعنی عہدۂ قضاء کا وقار باقی رکھنا ـــــ چنانچہ ہمیشہ عدلیہ کو انتظامیہ سے بالاتر سمجھا گیا ہے ۱۲

[3] مابہ القضاء: یعنی وہ اختیار اور پاور جس کی وجہ سے قاضی فیصلہ کرتا ہے ۱۲

[4] بے واسطہ جیسے سورج کی روشنی، اور بالواسطہ جیسے چاند اور آئینہ کی روشنی ۱۲

[5] اَوضَاع، وَضع کی جمع ہے: ایک جسم کے اجزاء کو دوسرے جسم کے اجزاء کے ساتھ جو تقابل حاصل ہوتا ہے اس کو وضع کہتے ہیں، مثلاً میز پر گلاس رکھا جائے تو گلاس کے اجزاء کو میز کے اجزاء سے ایک خاص تقابل ہوگا، یہی وضع ہے، پھر جب گلاس کو سرکا کر میز کے دوسرے حصہ پر لے جائیں تو وضع بدل جائے گی ۱۲

مالکُ الملک، اور قابلیت اس سے زیادہ اور کیا ہوگی کہ تمام عالم اس کا مملوک، اور ظاہر ہے کہ نزاعِ باہمی میں حکمِ حاکم کا ماحصل جو مفیدِ مطلبِ مدعی یا مدعا علیہ ہو، یہی دینا دلانا چھیننا چھنوا دینا ہوتا ہے، اور یہ دونوں فقط مالکیت و مملوکیت پر موقوف ہیں، جن پر آیت وَلِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وغیرہ شاہد ہیں، خدا کی مالکیت اور تمام اشیاء کی مملوکیت اس آیت سے ظاہر و باہر ہے، اور جب اختیارِ اعطاء و اخذ، مالکیت پر مبنی ہے، تو پھر حاکم و حاکمیتِ انبیاء کرام علیہم السلام وغیرہم کا مستعار ہونا آپ ظاہر ہے۔

احرار اور زنِ منکوحہ ماتحت حکام کی حدِ اختیار سے خارج ہیں

مگر جیسے آئینہ مقابلِ آفتاب کی تنویر اسی مکان میں محدود ہے جس کے اندر وہ ہوتا ہے، اور حاکم ماتحت کی حکومت انھیں اختیارات تک محدود ہوتی ہیں جتنے اختیارات اس کو دیئے گئے ہیں، ایسے ہی انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کی حکومت انھی اختیارات تک محدود ہے جو ان کو دیئے گئے ہیں، اور ظاہر ہے کہ احرار اور زوجۂ غیر ان کی حدِ اختیار سے خارج ہیں، احرار اگر اس وجہ سے مستثنیٰ ہیں کہ بنی آدم میں سے کسی کی ملک میں آنہیں سکتے، تو زوجۂ غیر اس لئے ان کے اختیار سے خارج ہے کہ وہ غیر کی ملک سے خارج نہیں ہوسکتی، وجہ عقلی تو اس کی جوابِ اول میں مرقوم ہے۔

دلیلِ نقلی

پر وجہِ نقلی یہاں سن لیجئے، کلام اللہ میں بذیلِ محرمات یہ ارشاد ہے وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ، اس قانونِ خداوندی سے آشکارا ہے کہ مالکیتِ ازواج ——— جس کا ثبوت جوابِ اول میں مفصّل و مشرّح مذکور ہے ——— غیر منکوحہ تک محدود ہے، اس لئے تملیکِ قاضی بھی وہیں تک محدود رہے گی۔

بالجملہ قاضی اگر عمداً اخلافِ قانونِ شریعت کرے، یا باوجود علمِ حقیقۃُ الحال جھوٹے گواہوں کی گواہی کے موافق حکم کرے، تو وہ نائبِ خداوندی ہی نہیں، جو یوں کہا جائے کہ اس کا حکم اصل میں حکمِ خداوندی ہے، پھر نافذ کیوں نہ ہوا؟ اور باطن تک کیوں نہ پہنچا؟ ——— اور احرار اور زوجۂ غیر اس لئے مستثنیٰ ہیں کہ وہ حکومتِ قاضی سے خارج ہیں۔

غیر منکوحہ اور دیگر اموال حکام کی حدِ اختیار میں ہیں

البتہ غیر منکوحہ اور اموالِ باقیہ زیرِ حکومت ہیں، چنانچہ اُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اور خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا اس پر شاہد کہ غیر منکوحہ ——— بشرطیکہ از قسمِ دیگر محرمات

نہ ہو ــــــــ اور اموالِ باقیہ قابلِ ملک ہر کس و ناکس ہیں، ادھر قاضی نائبِ خداوندی بعد خداوندِ کریم مالک الملک جو چیز جس کو چاہے دے، جس سے چاہے چھین لے، اور جو مالک اصلی ہوگا بے شک اس کو اختیارِ تملیک بھی ہوگا، بشرطیکہ جس کو مالک بنائے وہ قابلِ مالکیت ہو، اور جس چیز کا مالک بنائے وہ قابلِ ملک اور لائقِ مملوکیت ہو، اور غیر منکوحہ اور اموالِ باقیہ میں بشہادتِ معلومہ دونوں موجود، اس لئے نفوذِ قضاءِ قاضی بھی ظاہر سے باطن تک ضروری ہے، البتہ وبالِ دروغ، مدعی اور گواہوں کے سر پر رہے گا، سو اس کا منکر ہی کون ہے؟ بلکہ بالتصریح، کتبِ حنفیہ میں مرقوم ہے۔

قطعۃ مِن النار کا محمل

اور محمل حدیث قِطْعَۃ مِنَ النَّار بھی ان کے نزدیک یہی وبال ہے، اور کیوں نہ ہو حدیثِ مذکور در بارۂ عدمِ نفوذِ قضا نص نہیں، چنانچہ بعد تنبیہ ہذا آپ بھی سمجھ لیں گے گو پہلے سے آپ دھوکے میں ہوں، ادھر دلائل نفوذ قضا محکم و مستحکم، پھر کیوں کر عدمِ نفوذ پر حمل کر لیجئے؟

ہاں[1] جیسے فقر کو عدم الملک لازم ہے، ایسے ہی اگر عذابِ قطعۃ من النار کو عدمِ نفوذِ قضاء

---

[1] اس عبارت کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ نصوص (قرآن و حدیث) کے معانی سمجھنے کیلئے احناف کے نزدیک یقینی ذرائع صرف چار ہیں: عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اور اقتضاء النص ــــــــ (۱) ہر کلام سے کسی نہ کسی مضمون کی ادائیگی مقصود ہوتی ہے، مثلاً اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ کا مقصود حمدِ باری تعالیٰ ہے، یہ مقصدی مضمون عبارۃ النص کہلاتا ہے ــــــــ (۲) اور اگر کلام کسی بات کو بیان کرنے کے لئے بولا تو نہیں گیا، مگر الفاظ اپنے لغوی معنیٰ یا عرفی معنیٰ یا لازمی معنیٰ کے طور پر اس بات پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً سورۂ حشر آیت ۸ میں اللہ پاک کا ارشاد ہے لِلْفُقَرَاءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الآیۃ اس آیت میں مالِ فَیْ کے مصارف کا بیان ہے، مگر فقیر کے لئے چونکہ عدمِ ملک لازم ہے (کیونکہ لغت میں فقیر اسی کو کہتے ہیں جس کے پاس کچھ نہ ہو، یا برائے نام ہو) اس لئے اس آیت کے اشارہ سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے کہ مکہ کے کفار کے استیلاء (قبضہ) سے مہاجرین کا مال ان کی ملکیت سے نکل گیا، اسی لئے وہ فقراء کہلائے ــــــــ (۳) اور اگر کوئی بات نص کا بعینہ ترجمہ لغوی تو نہ ہو، مگر مرکزی مضمون سے زیادہ یا کم ہونے کی وجہ سے وہ بات ترجمہ لغوی سے بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوتی ہو، تو اس کو دلالۃ النص کہتے ہیں، مثلاً لَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ (والدین کو اُف نہ کہو) اس آیت سے سبّ و شتم اور ضرب کا بدرجۂ اولیٰ حرام ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ وہ تکلیف دینے میں اُف سے زیادہ ہیں، یا مثلاً وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (باقی ص۴۶۷ پر)

لازم ہوتا، تو جیسے لفظِ لِلْفُقَرَاۗءِ کو دربارۂ خروجِ اموال از ملک اشارۃ النص کہتے ہیں، قطعۃ من النار کو دربارۂ عدمِ نفوذِ قضاء اشارۃ النص کہتے، اور جیسے ضرب، ایذاء میں اُف سے زیادہ ہے، اور اس لئے لَا تَقُلْ لَهُمَآ اُفٍّ کو دربارۂ حرمتِ ضربِ اَبَوَیْن دلالۃ النص کہتے ہیں، یا اپنا مال عزیز ہونے میں اپنے بدن سے کم تر ہے، اور اس لئے لفظ مولود لہٗ کو دربارۂ استحقاقِ والد فی مال الاولاد دلالۃ النص کہنا لازم ہے، ایسے ہی لفظ قطعۃ من النار دربارۂ عذاب وغیرہ مضامین، عدمِ نفوذِ قضاء سے زیادہ کم ہوتا، تو لفظ قطعۃ من النار کو دربارۂ عدمِ نفوذِ قضاء دلالۃ النص کہہ سکتے ہیں، اور جیسے اعتاق، مالکیت پر موقوف ہے، اور اس وجہ سے اَعْتِقْ عَنِّیْ عَبْدَكَ الْفُلَانِیْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ کو دربارۂ بیع اقتضاء النص کہتے ہیں، یا بایں وجہ کہ بے نیازی جو مفہومِ صمدیّت ہے، وجود اور کمالاتِ وجود میں موصوف بالذات ہونے پر موقوف ہے اَللّٰهُ الصَّمَدُ کو خدا کے

(بقیہ ص۴۶۶ کا) (بچے کے باپ پر دودھ پلانے والی ماں کو، مطلقہ ہونے کی صورت میں، قاعدہ کے مطابق خرچ اور لباس دینا ضروری ہے) اس آیت میں باپ کو مولود لہ کہا گیا ہے یعنی وہ شخص جس کے لئے اولاد جنی گئی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب بچہ باپ کے لئے ہے تو بچہ کا مال جو پیارا ہونے میں بچہ سے کم ہے، ضرور باپ کا ہوگا ——— (۴) اور اگر کوئی ایسی بات کہی گئی ہو جس کا صحیح ہونا، یا اس پر عمل کرنا عقلاً یا شرعاً کسی امرِ زائد کے مان لینے پر موقوف ہو تو اس امرِ زائد کو اقتضاء النص کہتے ہیں، مثلاً کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ: ”آپ میری طرف سے اپنا فلاں غلام ایک ہزار روپے کے بدل آزاد کر دیں“ چنانچہ وکیل نے آزاد کر دیا، تو یہ آزادی مؤکل کی طرف سے ہوگی، اور اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے، کیونکہ اس توکیل کو صحیح بنانے کے لئے بیع مقدر مان لینا ضروری ہے ——— یا جیسے اَللّٰهُ الصَّمَدُ (اللہ تعالیٰ بے نیاز ہیں) اس آیت سے اقتضاء النص کے طور پر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب بالذات، سمیع، بصیر، حی، مُرید وغیرہ صفاتِ کمالیہ کے ساتھ متصف ہیں، کیونکہ ان اوصاف کے تسلیم کر لینے ہی پر بے نیازی کا ثبوت موقوف ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں جاننا چاہئے کہ قطعۃ من النار سے اصولِ اربعہ مذکورہ میں سے کسی اصل کے ذریعہ یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ نہ ہوگا، کیونکہ یہ بات حدیث شریف کا نہ مقصدی مضمون ہے، نہ مقصدی مضمون کو لازم ہے، نہ ہی حدیث شریف سے بدرجۂ اولیٰ سمجھا جاتا ہے، اور نہ تصحیحِ کلام کے لئے اس کا مقدر ماننا ضروری ہے، پس یہ حدیث شریف قضائے قاضی کے باطناً عدمِ نفاذ کے سلسلہ میں صریح تو کیا ہوتی کسی طرح بھی اس پر دلالت نہیں کرتی ۱۲

موجود بالذات ہونے میں اقتضاء النص کہنا لازم ہے، ایسے ہی اگر عدمِ نفوذِ قضاء عذابِ قطعۃ من النار کے حق میں موقوف علیہ ہوتا، تو لفظ قطعۃ من النار کو دربارۂ عدمِ نفوذِ قضاء اقتضاء النص کہتے۔

نہلہ پہ دہلہ!

مگر اکثر حضرات غیر مقلدین زمانہ حال دیکھے ہوئے ہیں، ان کی فہم و فراست سے کچھ بعید نہیں کہ اشارۃ النص وغیرہا کے بدلے عبارۃ النص ہونے کے قائل ہوجائیں، مگر ایسے صاحبوں کی باتوں کا جواب انھیں صاحبوں سے متصور ہے، جو یوں کہیں کہ لفظ قطعۃ من النار دربارۂ عذاب بھی کسی قسم کی نص نہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حدیثِ مذکور دربارۂ عدمِ نفوذِ قضاء نص نہیں، اور کوئی نص لائیے، اور دس ۱۰ نہیں بیس ۲۰ لے جائیے، اور یہ بھی نہ ہوسکے تو قضیہ اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ وغیرہ قضایائے واضحہ کو جو مبنائے تقریرِ ہذا ہیں، رد فرمائیے، اور بشرطِ حسنِ تردید دس ۱۰ نہیں بیس ۲۰ لے جائیے، نہیں تو مقتضائے ایمان و فہم و انصاف یہ ہے کہ نفوذِ قضا کے قائل ہوجائیے، اور شرمِ دنیا کا لحاظ نہ فرمائیے، اَلْعَارُ خَیْرٌ[1] مِّنَ النَّارِ۔

وسائط کی خرابی کے اندیشہ کا جواب

باقی مداخلتِ دروغ دربارۂ حلّت اگر مستبعد معلوم ہوتی ہو تو اول تو بعد دلائل مسطورۂ بالا یہ استبعاد قابلِ التفات نہیں، دوسرے انسانیت و ایمان و صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسناتِ ولد الزنا میں زنا دخیل ہوتا ہے، نہ زنا ہوتا نہ وہ پیدا ہوتا نہ آدمی کہلاتا نہ ایمان نصیب ہوتا نہ صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسنات کی نوبت آتی، دروغ اگر بُرا ہے تو زنا بھی کچھ اچھا نہیں، حلت میں اگر کوئی خرابی نہیں تو آدمیت اور ایمان اور صوم اور صلوٰۃ وغیرہ حسنات ہی میں کیا نقصان ہے؟ حلت اگر کوئی اچھی چیز ہے تو یہ امور اس سے زیادہ اچھے ہیں، اگر سبب ـــــــ مداخلتِ قبیح بہ نسبت حسن ـــــــ ممتنع ہے، تو قصہ ولد الزنا میں یہ امتناع کیوں کر مبدّل بامکان ہوگیا؟ وہاں اگر نفسِ مجامعت سبب ہے اور وہ بُری نہیں، زنا ہونا اس پر عارض ہے دراصل سبب نہیں، تو یہاں بھی نفسِ قضا سبب ہے، وہ بُری نہیں، مخالفِ اصل ہوجانا اس پر عارض ہے دراصل سبب نہیں، نفسِ مجامعت کے بُری نہ ہونے کی اگر یہ دلیل ہے کہ اگر وہ بُری ہوتی تو نکاح بھی روا نہ ہوتا، اور فعلِ مجامعت کسی طرح درست ہی نہ ہوتا، تو نفسِ قضا کے بُرے نہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر قضا بُری ہوتی تو نہ انبیاء و اولوا الامر حاکم بنائے جاتے، اور نہ ان کو حکم کا کرنا جائز ہوتا۔

---

[1] شرم، جہنم سے بہتر ہے ۱۲

دفعۂ ثامن کے دونوں جوابوں میں فرق

اس جواب میں اور اُس جواب میں جو اور جوابوں کے ساتھ ادلۂ کاملہ میں مرقوم ہوچکا، یہ فرق ہے کہ اُس میں اصلِ مقدماتِ مرقومہ یہ مقدمہ ہے کہ قبضہ علتِ ملک ہے، اور باقی مقدمات میں یا اس مقدمہ کی تائید ہے، یا اس کا اثبات ہے کہ کہاں قبضہ ہے، کہاں نہیں؟ کہاں ہوسکتا ہے کہاں نہیں ہوسکتا؟ اور اس جواب میں اصلِ مقدماتِ مسطورہ یہ ہے کہ حکمِ قاضی فرمان وحکمِ خداوندی ہے، باقی مقدمات اس کی تائید کے لئے ہیں، یا اس غرض سے مرقوم ہوئے ہیں کہ کہاں تک اس کا حکم چلتا ہے اور اس کے حکم کا پھیلاؤ ہے، اور کہاں تک نہیں؟ اور کون سی چیز قابلِ حکمِ حاکم ہے کون سی چیز نہیں؟

جوابِ اول میں مثلاً یوں کہا جائے کہ قبضۂ سارق وغاصب اصل میں قبضہ نہیں، اس لئے کہ اس کو استقرار نہیں، کیونکہ بوجہ دادرسیٔ قاضی اس کو قرار نہیں، بلکہ وہ اس باب میں ایسا ہے جیسا دربارۂ منعِ صوم وصلوٰۃ خونِ استحاضہ، یعنی جیسا خونِ استحاضہ عارضی ہے، مثلِ خونِ حیض طبعی نہیں، ایسا ہی قبضۂ سارق وغاصب عارضی ہے طبعی نہیں، یعنی مقتضائے طبیعتِ حقیقۃ الامر نہیں، ___ استحاضہ میں اگر تشابہِ رنگِ خون، اتحادِ مَخرَج موجبِ مَغلَطۂ عوام ناواقفان ہوسکتا ہے، اور اہلِ فہم کے نزدیک فرقِ مذکور دلیلِ اختلافِ اصل ہے، اور یہی وجہ باعثِ اختلافِ احکام ہوگئی، تو ایسے ہی تسلّطِ سارق وغاصب بوجہ تشابہِ صورتِ قبضہ موجبِ غلطیٔ عوام ہوسکتا ہے، پَر اہلِ فہم کے تردیک فرقِ مذکور دلیلِ اختلافِ اصل ہے، اور یہی وجہ موجبِ اختلافِ احکام ہے۔

علیٰ ھٰذا القیاس اس جواب میں یوں کہیے حاکمِ ظالم جو دیدہ ودانستہ خلافِ قانونِ شریعت کرے، یا باوجود علمِ حقیقۃ الامر مخالفِ اصل حکم دے، تو وہ اصل میں حاکم ہی نہیں، اور نہ اس کا فرمان مصداقِ حکم، کیونکہ ماحصلِ حکم مواقعِ معلومہ میں اعطاء یا سلب، اور ان دونوں باتوں کا اختیار مالکیتِ حاکم اور مملوکیتِ عطاء ومسلوب پر موقوف ہے، اور ظاہر ہے کہ درصورتِ ظلم مالکیت ومملوکیت کہاں؟ اگر یہ ہوتی تو ظلم ہی کیوں ہوتا؟ مگر تشابہِ صورتِ جبر موجبِ مغالطۂ عوام ہے، اور اسی وجہ سے ظالم کو حاکم، اور اس کے فرمان کو حکم کہتے ہیں، پَر اہلِ فہم کے نزدیک وہ فرمان از قسمِ حکم نہیں، اور یہی وجہ باعثِ اختلافِ آثار ہے، تسہیل کے لئے اتنا اشارہ کافی ہے، اور مقدمات کی غرض بھی اتنی بات سے واضح ہوجائے گی۔

کمال وبال بن گیا!

اس تقریر سے اہلِ فہم کو آشکارا ہوگیا ہوگا کہ یہ مسئلہ کس قدر

دقیق ہے؟ اور کتنے مقدمات کے لحاظ کی اس کے اثبات کے لئے ضرورت؟ اور یہی وجہ ہوئی جو اس قدر اس میں اختلاف ہوا، اور اہلِ ظاہر کو اتنا مستبعد معلوم ہوا، مگر آفریں ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اَتباع پر کہ کہاں ان کا ذہن پہنچا؟ اور کیسی عمدہ بات قرآن وحدیث سے نکالی؟! لیکن موافق مصرعۂ مشہور "اے روشنیٔ طبع تو برمن بلا شدی" یہ کمال ہی ان کے حق میں ایک وبال ہوگیا، کم فہموں کے تیرِ ملامت کے نشانہ بن گئے، مگر انصاف سے دیکھئے تو اس میں وہ اتباعِ سنت ہے کہ اور باتوں میں نہیں، انبیاء کرام خصوصًا سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کچھ یورشِ کفار ہوئی، بوجہ اعمال نہیں ہوئی، اس میں تو وہ معتقد ہی تھے قبل ادعائے نبوت، اس لئے کوئی منحرف، منکر اور دشمن اور مخالف نہ تھا، دعوے نبوت کے بعد جو یہ شور نمونۂ روزِ نشور[1] کھڑا ہوگیا ہے، تو اس کا سبب یہی اقوال اور عقائد تھے۔ والسلام علیٰ من اتبع الھُدیٰ، فقط

---

[1] روزِ نشور: قیامت کا دن ۱۲

⑨

محارم سے نکاح حدِ زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے

مذاہبِ فقہاء ـــــ جمہور کی دلیل ـــــ امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل ـــــ امام صاحب کے عقلی دلائل ـــــ افعالِ حسیہ اور شرعیہ کی تعریف ـــــ نہی اور نفی میں فرق ـــــ افعالِ شرعیہ کی نہی میں شرعی قدرت ضروری ہے ـــــ بیع کی دو قسمیں صحیح اور باطل ـــــ نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل ـــــ معاملات میں عدل ضروری ہے ـــــ بدل مختلف ہوں تو عاقدین کی رضا کا اعتبار ہوگا ـــــ منفعت ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں ـــــ منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار ہے ـــــ نکاحِ محارم نکاح صحیح ہے ـــــ محارم بھی محلِ نکاح ہیں ـــــ نور الانوار کا قول تصریحاتِ اکابر کے خلاف ہے۔ ـــــ زنا، متعہ اور نکاحِ موقت کیوں حرام ہیں؟ ـــــ درءِ حد صحیح حدیثوں سے ثابت ہے ـــــ ارتفاعِ حدِ زنا نکاح کے لئے لازم ہے ـــــ لا تنکحوا ما نکح آباؤکم سے حرمتِ مصاہرت بالزنا کا ثبوت ـــــ شرائعِ سابقہ اور نکاحِ محارم ـــــ نکاحِ محارم کا حال قتل جیسا ہے

۹

محارم سے نکاح

حدِّ زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے

اگر کوئی شخص اپنے مَحْرَم سے ــــــ مثلاً ماں یا بہن سے ــــــ نکاح کرے، اور اس کے ساتھ ہم بستر بھی ہو جائے، تو اس پر زنا کی سزا واجب ہوگی یا نہیں؟ ــــــ ائمۂ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک اگر نکاح کرنے والے کو یہ بات معلوم تھی کہ وہ عورت اس کی مَحْرَم ہے، اور مَحْرَم سے نکاح حرام ہے، تو اس پر حدِّ زنا واجب ہے، اور اگر وہ ناواقف تھا تو حد واجب نہیں ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، حضرت سُفیان ثوری اور امام زُفر کے نزدیک بہر صورت اس پر حد واجب نہیں ہے، البتہ اگر اس نے جانتے ہوئے یہ حرکت کی ہے تو اس کو سخت عبرت ناک سزا دی جائے گی۔

جمہور کی دلیل

فریقِ اول کی دلیل یہ ہے کہ مَحْرَم کے ساتھ نکاح نکاح باطل ہے، کیونکہ یہ نکاح جوازِ وطی کا سبب نہیں ہے اس لئے یہ صرف نام نہاد نکاح ہے، حقیقت میں نکاح نہیں ہے، اس لئے اس نکاح کے بعد جو صحبت کی گئی ہے وہ زنا ہے، اور اس شخص پر حدِّ زنا واجب ہے ــــــ جمہور کے پاس صرف یہی ایک عقلی دلیل ہے۔

کوئی نقلی دلیل ان کے پاس نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے پاس نقلی دلائل درجِ ذیل روایات ہیں:

پہلی روایت: حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری ملاقات میرے ماموں حضرت ابو بُردہ بن نیار رضی اللہ عنہ سے ہوئی، وہ چند لوگوں کے ساتھ جا رہے تھے، اور ان کے ہاتھ میں جھنڈا تھا، میرے دریافت کرنے پر انھوں نے بتایا کہ ایک شخص نے اپنی سوتیلی ماں سے باپ کی وفات کے بعد نکاح کر لیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بھیجا ہے کہ ہم اس کی گردن اڑا دیں، اور ایک روایت میں ہے کہ اس کا مال اپنی تحویل میں کریں ——— یہ روایت ابو داؤد، ترمذی، مُستدرک حاکم، ابنِ ماجہ، طحاوی، مُصنَّف عبد الرزاق، مُصنَّف ابن ابی شیبہ، مُسندِ احمد بن حنبل اور سُنَنِ بَیہقی میں ہے۔

دوسری روایت: معاویۃ بن قُرّہ کے دادا مُعاویۃ بن ایاس رضی اللہ عنہ کو آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے آدمی کی طرف بھیجا تھا، جس نے اپنی بہو یعنی لڑکے کی بیوی سے نکاح کر لیا تھا، اور آپؐ نے حکم دیا تھا کہ اس کی گردن اڑا دی جائے، اور اس کے مال کا پانچواں حصہ لے لیا جائے ——— یہ روایت ابن ماجہ میں ہے۔

ان واقعات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا کی سزا جاری نہیں فرمائی ہے، کیونکہ زنا کی سزا یا تو کوڑے ہیں یا رَجم (سنگسار کرنا) پس ثابت ہوا کہ محارم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حد تو واجب نہیں ہے، البتہ تعزیراً اس کو قتل کیا جا سکتا ہے۔

تیسری روایت: حضرت ابن عباس رضہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ:

مَنْ وَقَعَ عَلٰی ذَاتِ مَحْرَمٍ — جو شخص اپنی مَحْرم کے ساتھ صحبت کرے

فَاقْتُلُوْهُ

اس کو قتل کردو!

یہ روایت ابنِ ماجہ اور ترمذی میں ہے ـــــــ اس کا مُفاد یہ ہے کہ مَحرَم کے ساتھ زنا کرنا عام زنا سے سخت جرم ہے، ایسا شخص اگر کنوارا بھی ہو، تو اس کو کوڑے مار کر چھوڑ نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کو قتل کردیا جائے گا، اسی طرح اگر مَحرَم کے ساتھ نکاح کرکے صحبت کرے تو یہ بھی عام زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہٰذا ایسا شخص بھی تعزیرًا اور سیاسۃً قتل کیا جائے گا، زنا کی سزا اس پر جاری نہیں کی جائے گی، جس میں زانی اگر کنوارا ہوتا ہے تو سَو ۱۰۰ کوڑے لگا کر چھوڑ دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ مُجرِم اس رعایت کا حق دار نہیں ہے۔

چوتھی روایت: ارشادِ نبوی ہے کہ:

اِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ عَنِ الْمُسْلِمِيْنَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ كَانَ لَهٗ مَخْرَجٌ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهٗ، فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُّخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِّنْ أَنْ يُّخْطِئَ فِي الْعُقُوْبَةِ۔

جہاں تک گنجائش ہو مسلمانوں سے حدود ہٹادو (یعنی اگر مجرم کے لئے چھٹکارے کی کوئی راہ ہو تو اس کی راہ کھول دو، کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا بہتر ہے اس سے کہ سزا دینے میں غلطی کرے

(مشکوٰۃ، کتاب الحدود، فصل ثانی)

یہ حدیث مرفوع بھی روایت کی گئی ہے، اور حضرت عائشہ رض کے ارشاد کے طور پر بھی روایت کی گئی ہے، مگر وہ بھی حکمًا مرفوع ہے، کیونکہ مضمون مُدرَک بالعقل نہیں ہے، نیز تمام مجتہدین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے، جو اس کی صحت کا ایک ثبوت ہے ـــــــ علاوہ ازیں اس حدیث کے لئے شاہد بھی موجود ہے، اور وہ حضرت مَاعِز رضی اللہ عنہ کا قصہ ہے کہ جب انھوں نے زنا کا اقرار کیا تھا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کئی بار ٹلایا تھا، مگر جب وہ اپنے اقرار پر مُصر رہے تو مجبورًا ان کو رجم کیا تھا۔

اسی حدیث سے فقہاء کرام نے یہ ضابطہ بنایا ہے کہ اَلْحُدُوْدُ

تَندَرِءُ بِالشُّبُہَاتِ (شبہ کی وجہ سے حدود اُٹھ جاتی ہیں) نیز حدیث مرفوع بھی ہے کہ اِدْرَءُوا الحُدُوْدَ بِالشُّبُہَاتِ، یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ نے اپنی مُسند میں روایت کی ہے، تخریج کے لئے دیکھئے مولانا ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی کا رسالہ ”القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم“ (صـ۱۱)

امام صاحب کے عقلی دلائل

حضرت قدس سرہ نے ادلۂ کاملہ میں حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کی دو عقلی دلیلیں بیان فرمائی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ آیتِ کریمہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ (النساء آیت ۲۳) میں نکاح کی حرمت کا بیان ہے، یعنی محارم سے نکاح حرام ہے، جماع اور وطی کی حرمت کا بیان مقصود نہیں ہے، کیونکہ جماع تو ہر غیر شادی شدہ عورت سے حرام ہے، اس میں محارم کی کوئی تخصیص نہیں ہے، نیز اس سے اوپر جو ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ، اس میں بھی نکاح کی ممانعت ہے، نیز آیتِ تحریم کے بعد جو آیت ہے وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ، اس میں بھی نکاح کی حِلّت کا بیان ہے، کیونکہ مال کے ذریعہ چاہنے کا مطلب مہر کے عوض میں نکاح کرنا ہے۔

الغرض ان قرائن سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ آیتِ تحریم میں نکاح کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اور نکاح افعالِ شرعیہ میں سے ہے، اس لئے اس کی ممانعت کے لئے اختیارِ شرعی (مشروعیت) ضروری ہے، ورنہ نَہی، نَہی نہیں رہے گی، بلکہ نفی ہو جائے گی۔

افعالِ حسّیہ اور شرعیہ کی تعریف

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت میں جن کاموں سے روکا گیا ہے اُن کی دو قسمیں ہیں، افعالِ حسّیہ اور افعالِ شرعیہ، افعالِ حسّیہ وہ ہیں جن کا وہ مفہوم جو شریعت کے نازل ہونے سے پہلے تھا وہ بحالہ وُرُودِ شرع کے بعد باقی رہا ہو، اس کے مفہوم میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا وغیرہ ـــــ اور افعالِ شرعیہ

وہ ہیں جن کا اصلی مفہوم جو نزولِ شریعت سے پہلے تھا وہ ورودِ شرع کے کے بعد باقی نہ رہا ہو، جیسے نماز، روزہ، بیع، اجارہ اور نکاح وغیرہ۔

نہی اور نفی میں فرق

اسی طرح ممانعت کی بھی دو صورتیں ہیں، نہی؎ اور نفی؎، جس کام سے روکا گیا ہے اس کام کے کرنے پر اگر مخاطب قادر ہے تو وہ "نہی" ہے، ورنہ "نفی" ہے، جیسے لوٹے میں پانی نہ ہو، اور مخاطب سے کہا جائے کہ اس لوٹے میں سے پانی نہ پینا، تو یہ ممانعت "نفی" ہے، کیونکہ مخاطب پانی پینے پر قادر نہیں ہے، اور اگر لوٹے میں پانی موجود ہے اور پھر پینے سے روکا جائے تو یہ ممانعت "نہی" ہے

افعالِ شرعیہ کی نہی میں شرعی قدرت ضروری ہے

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ کسی ممانعت کے "نہی" ہونے کے لئے جو قدرت ضروری ہے وہ افعالِ حسیہ میں تو حسی ہوتی ہے، مگر افعالِ شرعیہ میں حسی قدرت کافی نہیں ہے، بلکہ ان سے روکنے کے لئے شرعی قدرت ضروری ہے، اور شرعی قدرت نام ہے جواز کا، یعنی شریعت کی نظر میں وہ کام فی نفسہ جائز ہو مگر کسی خاص مصلحت کی وجہ سے اس سے منع کیا گیا ہو تو ممانعت "نہی" ہوگی۔

اس ضروری تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ آیتِ تحریم میں محرمات سے نکاح حرام کیا گیا ہے، اور نکاح فعلِ شرعی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ نکاحِ محارم فی نفسہ جائز ہو، اور محرمات کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہو، الغرض عورت کے مُحَرَّم ہونے کی جہت سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ نکاح برمحل ہوگا، اور جب نکاح کا تحقق ہوگیا، تو وہ حد میں شبہ پیدا کرے گا، اور حدود شبہات کی وجہ سے مرتفع ہو جاتی ہیں، لہذا کوئی شخص اپنے محرم سے نکاح کر کے وطی کرے گا، تو حد واجب نہ ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کی کل دو؎ ہی قسمیں ہیں، نکاحِ صحیح؎ اور نکاحِ باطل؎، نکاحِ صحیح وہ نکاح ہے جس میں نکاح کے تمام ارکان پائے جاتے ہوں، اور نکاحِ باطل وہ نکاح ہے جس میں نکاح کا کوئی رکن موجود نہ ہو ـــــ اب محرماتِ ابدیہ کے ساتھ نکاح میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں تمام ارکان موجود ہیں، علتِ فاعلی ـــــ یعنی مرد میں جماع کی قدرت کا ہونا ـــــ موجود ہے، اسی طرح علتِ قابلہ ـ

—— یعنی عورت میں تو الدو تناسل کی صلاحیت کا ہونا —— بھی موجود ہے، اور باہمی رضامندی بھی متحقق ہے۔

الغرض جب مرد نکاح کا اہل ہے، عورت نکاح کا محل ہے، اور طرفین کی رضامندی سے گواہوں کے سامنے ایجاب وقبول ہوئے ہیں، تو یہ نکاح، نکاحِ صحیح کے قبیل سے ہوگا اس کو نکاحِ باطل یعنی معدومِ محض نہیں کہا جاسکتا، اور جب نکاح کا تحقق ہوا تو آثارِ نکاح اس پر ضرور متفرع ہونگے، اور نکاح کے آثار میں سے ہے زنا اور حدِ زنا کا منتفی ہونا، اور نسب کا ثابت ہونا۔

مثال: نکاح کا حال قتل جیسا ہے، کیونکہ نکاح کی طرح قتل بھی دو طرح کا ہوتا ہے، جائز اور حرام، حربی کافر کا قتل جائز ہے، اور مؤمن کا قتل حرام اور گناہ کبیرہ ہے، مگر جب بھی قتل پایا جائے گا، خواہ حرام ہو یا جائز، وہ واقعی اور حقیقی قتل ہوگا، اور آثارِ قتل یعنی رنج وتکلیف، اور جان کا جانا اس پر ضرور متفرع ہوں گے، یہ نہیں ہوگا کہ جائز قتل میں تو آثار متفرع ہوں، اور حرام قتل میں آثار متفرع نہ ہوں یعنی نہ رنج وتکلیف ہو، نہ جان جائے، —— اسی طرح جب بھی نکاح پایا جائے گا، تو اس کے آثار اس پر ضرور متفرع ہوں گے، یہ نہیں ہوگا کہ کہیں تو نسب ثابت ہو اور حدِ زنا منتفی ہو، اور کہیں صحتِ نکاح کے باوجود آثار متفرع نہ ہوں۔

نوٹ: صحت سے مراد تحقق اور وجود ہے، جو عدم اور باطل کا مقابل ہے، جواز مراد نہیں ہے، جو حرام کا مقابل ہے۔

دفعۂ تاسع

خلاصۂ تقریر ادلۂ کاملہ یہ ہے کہ بدلالت آیت وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ[1] اور نیز بدلالت اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ[2] یوں معلوم ہوتا ہے کہ موردِ تحریم آیت

---

[1] ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمھارے باپ نکاح کر چکے ہیں ۱۲

[2] اور محرمات کے سوا دوسری عورتیں تمھارے لئے حلال کی گئی ہیں اس طرح کہ تم ان کو اپنے مالوں کے ذریعہ چاہو ۱۲

حرمت یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ[1] الخ میں نکاح ہے، جماع نہیں، اور چونکہ محلِ نہی افعالِ اختیاریہ ہوتے ہیں، ورنہ درصورتِ عدمِ اختیار نہی کرنا ہی لغو ہوگا، اس نہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا محرمات کے ساتھ منعقد ہونا فی حدِ ذاتہ ممکن ہے۔

علاوہ بریں نکاح کی علتِ فاعلہ موجود، علتِ قابلہ موجود، تراضی ممکن، اس پر بھی نکاح غیر ممکن ہونے کی کیا وجہ؟ ـــــــــــ علتِ فاعلہ کا ثبوت تو اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ مرد قادر علی الجماع بنایا گیا، اس کے سوا اگر مرد دربارۂ نکاح علتِ فاعلہ نہیں تو چاہیئے نکاح کہیں بھی درست نہ ہو، ـــــــــــ اور علتِ قابلہ کا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ عورت محلِ پیداوار، اور اگر عورت کو علتِ قابلۂ نکاح نہ کہا جائے، تو چاہیئے کسی طرح اور کسی کے ساتھ نکاح درست نہ ہووے۔

اور اس پر طُرّہ[2] یہ کہ بدلالت آیت نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ غرضِ اصلی نکاح سے تولّدِ اولاد معلوم ہوتا ہے، اور اتنی بات میں محرمات اور غیر محرمات سب برابر ہیں، اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ محرمات کے ساتھ نکاح منعقد ہو سکتا ہے، اگرچہ وہ نکاح حرام و بدتر از زِنا ہوگا۔

اور نہی کے معنیٰ حقیقی چھوڑ کر معنیٰ مجازی[3] بلا ضرورت مراد لینا محض نا انصافی ہے، ہاں اگر ضروریاتِ تحقّق[4] نکاح ممکن الاجتماع نہ ہوتے، یا موجود نہ ہوتے، تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ نکاحِ محرمات کو مُشاکلۃً و مجازاً نکاح کہہ دیا ہے، جیسے بیع مالیش[5] عندالبائع، یا بیع میتہ و دم کو ـــــــــــ جو

---

[1] حرام کی گئیں ہیں تم پر تمہاری مائیں ۱۲ [2] طُرّہ یعنی اضافہ، علاوہ ـــــــــــ اس پیراگراف میں جمہور کی اس دلیل کا جواب ہے کہ نکاح کی غرض اور مقصودِ اصلی جوازِ وطی ہے جواب یہ دیا ہے کہ نکاح کی غرض جوازِ وطی ہے ہی نہیں، بلکہ تولّدِ اولاد ہے، ارشادِ باری نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ (عورتیں تمہاری کھیتی ہیں) اور ارشادِ نبوی إِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمُ الْأُمَمَ (میں تمہاری زیادتی کے ذریعہ دیگر امتوں پر فخر کروں گا) سے یہی غرض ثابت ہوتی ہے، اور وطی چونکہ تولّد کے لئے واسطہ ہے، اس لئے بالواسطہ وہ مقصود ہے، جس طرح بقائے انسان کے لئے غذا بالواسطہ مقصود ہے ـــــــــــ اسی وجہ سے زنا حرام کیا گیا ہے کیونکہ زانی کا اصلی مقصد شہوت رانی ہوتا ہے حصولِ اولاد مقصود نہیں ہوتا، نکاحِ مُتعہ اور نکاحِ مُوَقّت کے حرام ہونے کی وجہ بھی یہی ہے ۱۲

[3] یعنی نفی مراد لینا ۱۲ [4] تحقّق: پایا جانا، ممکن الاجتماع: اکٹھا ہو سکنا، مُشاکلۃً: ہم شکل ہونا ۱۲

[5] اس چیز کو بیچنا جو بائع کی ملکیت میں نہیں ہے، بیع میتہ و دم: مردار اور خون کی بیع ۱۲

مالِ شرعی نہیں، بوجہ مفقود ہونے مبیع کے جو رکنِ بیع ہے —— بیع حقیقی نہیں کہہ سکتے، مگر اس کو کیا کیجئے یہاں ضروریاتِ عقدِ نکاح سب موجود ہیں، خرابی آئی ہے تو خارج[1] سے آئی ہے۔

بالجملہ بوجہ فراہمیِ جملہ اسبابِ بیع و شراء کے جیسا بیوع کو بیع حقیقی سمجھتے ہیں، اگرچہ بوجہ شروط وغیرہ اس میں فساد آجائے، اسی طرح نکاحِ محرمات کو بوجہ فراہمیِ جملہ عِلَل، نکاحِ حقیقی سمجھنا چاہیے، گو بوجہ امورِ دیگر اس میں فساد آجائے۔

اور جب نکاحِ محرمات کا نکاحِ حقیقی ہونا ثابت ہوچکا، اگرچہ حرام ہی ہو، تو یہ بات واجبُ التسلیم ہوگی کہ احکامِ زنا —— مثل رجم[2] وجَلد —— خواہ مخواہ مُنتفی ہوں گے خصوصًا جب یہ دیکھا جائے کہ حدود ادنیٰ شُبہ سے بھی مُندَفِع ہوجاتے ہیں۔

البتہ سزائے حرمتِ نکاح کا وہ شخص بے شک مستوجب ہوگا، اور نکاحِ محرمات پر احکامِ نکاحِ حقیقی ایسی طرح متفرع ہوجائیں گے، جیسے قتلِ حقیقی پر آثارِ قتل —— مثل درد والم[3] وازہاقِ روح —— متفرع ہوتے ہیں، خواہ قتل حلال ہو، جیسا قتلِ کفار، یا بطریقِ حرام ہو، مثلاً قتل اہلِ ایمان، انتہی[5]

نور الانوار[4] کی عبارت سے اعتراض

اس کے جواب میں مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

قولہ: جواب تو آپ کی اس بات کا اتنا ہی ہے، کہ "نہی" لَاتَنْکِحُوْا میں مجازًا ہے، اور مراد اس سے نفی ہے، قال فی نور الانوار: والنَّهْيُ عن نكاحِ المحارمِ مجازٌ عَنِ النَّفْيِ، فكان نَسْخًا لعدم محله، لان محلَ النكاحِ المُحَلَّلاتُ وهُنَّ مُحَرَّماتٌ بالنص[6]، انتہی۔

---

[1] خارج سے یعنی محرم کے ساتھ نکاح ہونے کی وجہ سے ۱۲ [2] رَجْم: سنگسار کرنا، جَلْد: کوڑے مارنا ۱۲

[3] اَلَم: تکلیف، اِزْہاقِ روح: روح نکلنا ۱۲ [4] امام اعظم رحمہ اللہ کی پہلی دلیلِ عقلی یہ تھی کہ آیتِ کریمہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ میں نکاح کی حرمت کا بیان ہے، جیسا کہ اس سے پہلے وَلَاتَنْكِحُوْا میں بھی نکاح کی ممانعت ہے، اور نکاح افعالِ شرعیہ میں سے ہے، جس کے لئے اختیارِ شرعی ضروری ہے ورنہ نہی، نہی نہیں رہے گی، بلکہ نفی ہوجائے گی، —— معترض اس دلیل پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ دونوں آیتوں میں نہی کے مجازی معنیٰ نفی مراد ہیں، اور دلیل میں نور الانوار کی عبارت پیش کرتا ہے ۱۲ [5] ادلۂ کاملہ کی تقریر کا خلاصہ پورا ہوا ۱۲

[6] ترجمہ: محارم سے نکاح کی جو ممانعت فرمائی گئی ہے، اس سے مجازًا نفی مراد ہے، لہٰذا یہ نسخ ہوگا، محلِ نکاح نہ پائے جانے کی وجہ سے، اس لئے کہ محلِ نکاح حلال عورتیں ہیں، اور یہ عورتیں حرام ہیں بذریعہ نص ۱۲

جواب[1] **: اقول:** مجتہد صاحب! جواب تو آپ کے اس ارشاد کا یہی ہے کہ مجرد قول صاحبِ نورالانوار ہمارے ذمہ حجت نہیں، ہاں آپ اول یہ ثابت کیجئے کہ جو امر صاحب نورالانوار نے بیان کیا ہے، وہ امام اعظم علیہ الرحمۃ سے منقول ہے، اور اس کے بعد بے شک آپ کی بات لائقِ جواب سمجھی جائے گی، اور جب تلک آپ اس امر کو ثابت نہ کریں گے، اس وقت تلک ہمارے ذمہ جواب دہی ہرگز نہیں ہے، اور اس بات کو تو آپ بھی جانتے ہوں گے کہ اتحاد[2] واشتراکِ مدّعا کو اتحاد واشتراکِ دلیل لازم نہیں ہے۔

بالجملہ ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مقلّد ہیں، تمام حنفیہ کے مقلّد نہیں، عمل بالحدیث کے آپ بھی مدّعی ہیں، ہم کو بھی اس قاعدۂ مسلّمۂ جناب کے موافق اجازت دیجئے کہ حسبِ اقوالِ جملہ اہلِ ظاہر خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین آپ پر اعتراضات پیش کریں، اور آپ اُن کی جواب دہی کے کفیل ہو جائیے، تماشا ہے کہ آپ تو نہ مفسرین کی سُنیں نہ محدثین کی، چنانچہ تفسیر آیت اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا میں آپ نے فقط امام فخرالدین رازی کے ایک قول کے بھروسے صاحبِ تفسیرِ عباسی وبیضاوی وجلالین ومدارک ومعالم التنزیل وغیرہ کا خلاف کیا ہے، علیٰ ہذا القیاس بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے کے لئے خلافِ اقوالِ جمیع محدثین ومفسرین آپ نے محض احتمال سے کام نکالا، بلکہ قوتِ اجتہادیہ جوش کرتی ہے تو ائمہ لغت کی بھی نہیں سنتے، چنانچہ لفظ ”فقیر“ کے معنی جو آپ نے بیان کئے ہیں اسی سے یہ امر کالعیان معلوم ہوتا ہے، اور ہم کو مخالفتِ قولِ صاحبِ نورالانوار سے دھمکایا جاتا ہے!

---

[1] جواب کا حاصل چار باتیں ہیں (۱) گفتگو امام اعظمؒ کے مذہب کے پیشِ نظر ہے، اور صاحبِ نورالانوار نے اس کی تصریح نہیں کی ہے کہ یہ امام اعظم کا مذہب ہے، ممکن ہے ان کے پیشِ نظر صاحبین کا مذہب ہو، (۲) صبح صادق کی عبارت نورالانوار کے خلاف ہے (۳) علامہ ابنِ ہمام نے اصحابِ اصول کی اس قسم کی باتوں کی تاویل کی ہے (یہ تاویل آگے زیرِ عنوان ”نورالانوار کے قول کی تاویل“ آرہی ہے) (۴) نورالانوار کی یہ بات اکابر احناف کی تصریحات کے خلاف ہے، (یہ جواب بھی آگے آرہا ہے) ۱۲

[2] یعنی دو آدمیوں کا دعویٰ ایک ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دونوں کی دلیل بھی ایک ہو، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص اپنا مدعا ایک دلیل سے ثابت کرے، اور دوسرا شخص دوسری دلیل سے، اس لئے ممکن ہے کہ صاحبِ نورالانوار امام اعظم کا مذہب کسی اور دلیل سے ثابت کرتے ہوں، اور اس آیت کو امام اعظم کی دلیل نہ سمجھتے ہوں، اس لئے انھوں نے یہ بات لکھ دی ہو ۱۲

جنابِ عالی! ہماری اور آپ کی گفتگو اس امر میں ہے کہ آپ قولِ امام پر اعتراض کرتے تھے، اور ہم مُجیب ہیں، اگر ہمارا قول امام کے کسی قول کے خلاف ہو تو بے شک ہم جواب دہی کے ذمہ دار ہیں، اور سوائے امام کسی اور کی مخالفت ہم کو مُضر نہیں، بالخصوص مسائلِ مختلف فیہا میں، چنانچہ مسئلۂ متنازع فیہ بھی خود حنفیہ میں مختلف فیہ ہے، امام صاحب اگر صورتِ مسئولہ سائل میں عدمِ اجرائے حد کے قائل ہیں تو صاحبین کے نزدیک وہ شخص مستوجب حدِ زنا ہے، سو حضرت سائل نے ہم سے قولِ امام کی وجہ پوچھی تھی، اس کے موافق ادلّۂ کاملہ میں جواب دیا گیا، اب اس کے مقابلہ میں صاحبِ نورالانوار وغیرہ حتیٰ کہ صاحبین کا قول بھی پیش کرنا خلافِ عقل و انصاف ہے۔

علاوہ ازیں بعض کتبِ اصول میں بھی برخلاف قولِ صاحبِ نورالانوار نہیِ مذکور کو نہی حقیقی قرار دیا ہے، بطور سند عبارت صبح صادق لکھتا ہوں:

قال فی الصبح[1] الصادق: إنّ نکاح المحارم نکاحٌ حقیقۃً، لان نکاحھنّ کان جائزًا فی الشرع السابق، وبالنسخ لایبطل المحلیۃ، فالمحل قابلٌ، کیف وان النکاح لیس إلّا الازدواج بین الرجل والمرأۃ لاغیر، انتھی

(صبح صادق میں لکھا ہے کہ نکاحِ محارم حقیقی نکاح ہے، کیونکہ ان کا نکاح پہلی شریعتوں میں جائز تھا، اور منسوخ ہونے سے محلیّت باطل نہیں ہوتی، چنانچہ محل قابلِ نکاح ہے، اور کیونکر نہ ہو نکاح کی حقیقت صرف مرد و عورت میں میل ہو جاتا ہے)

دیکھئے! اس عبارت کا مطلب بعینہٖ موافقِ مطلبِ ادلّہ ہے یا نہیں؟ ہاں اگر اس قول

---

[1] صبح صادق غالبًا غیر مطبوعہ کتاب ہے، حضرت قدس سرہ نے اس کی عبارت نورالانوار کے حاشیہ سے نقل فرمائی ہے، دیکھئے نورالانوار ص۲۶۲ حاشیہ ۳۱ علیٰ قولہ: وھُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بالنص ـــــ نیز یہ بھی جاننا چاہئے کہ نکاحِ محارم کی نہی کو نفی صاحبِ منار نے کہا ہے، شارح ملا جیون رحمہ اللہ اس سے مطمئن نہیں ہیں، کیونکہ وہ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں کہ: ”ممکن ہے ماتن کی عبارت میں لفظ نسخ بمعنی نفی نہ ہو، بلکہ اصطلاحی نسخ یعنی نہی ہو کیونکہ بعض حضرات اباحتِ[1] اصلیہ کے ختم کرنے کو، جاہلیت[2] میں رائج بات کے ختم کرنے کو، اور سابقہ[3] شریعتوں میں جو باتیں جائز تھیں ان کی ممانعت کو بھی نسخ کہتے ہیں، اور آزاد کی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں درست تھی، اور نطفوں اور پیٹ کے بچوں کی بیع زمانۂ جاہلیت میں ہوتی تھی، اور بعض محرم عورتوں سے نکاح زمانۂ جاہلیت میں ہوتا تھا، اور بعض سے سابقہ ادیان میں جائز تھا“ ـــــ ملا جیون رحمہ اللہ کی بحث کا یہ تتمہ اگر آدمی غور سے دیکھے تو وہ منار کی بات پر خاموش اعتراض ہے ۱۲

کے خلاف امام صاحب سے منقول ہو یا اس قول کی وجہ سے کسی قاعدۂ مسلّمہ امام میں فرق آتا ہو تو پھر آپ کا ارشاد بجا و درست!

بیع کی دو قسمیں، صحیح اور باطل

جاننا چاہئے کہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات مسلّم ہے کہ بیع یا صحیح ہوتی ہے یا باطل، اور حنفیہ کے نزدیک جو تیسری قسم بھی ہے جس کو وہ بیع فاسد کہتے ہیں وہ فی الحقیقت جدا قسم نہیں، بیع صحیح اور بیع باطل کو تو سب جانتے ہیں کہ بیع صحیح وہ ہے جس میں جمیع ضروریاتِ بیع موجود ہوں، اور بیع باطل وہ ہے کہ ارکانِ بیع میں سے کوئی رکن معدوم ہو۔

بیع فاسد کوئی مستقِل قسم نہیں

ہاں بیع فاسد جو ایک تیسری قسم جدا معلوم ہوتی ہے، اور غیرحنفیہ[1] نے اس کا انکار کیا ہے، اس کے معنیٰ البتہ بیان کرنے ضروری ہیں، سو جاننا چاہئے! بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ بیع فاسد فی الحقیقت کوئی تیسری قسم مستقل نہیں، بلکہ بیع باطل اور بیع صحیح کے ہی انضمام سے بیع فاسد پیدا ہوتی ہے، اور جس جگہ بیع صحیح و باطل اکٹھی ہو جاتی ہیں ان کے مجموعہ کا نام بیع فاسد ہوتا ہے، ورنہ فی الحقیقت بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں۔

مثلاً: اگر کوئی شخص ایک درہم بعوض دو درہم بیع کرے، یا سیر بھر گیہوں سوا سیر گیہوں کے عوض میں بیچ ڈالے، تو اگرچہ بظاہر وہ ایک بیع معلوم ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اکثر اس کو بیع باطل کہتے ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ بیع صحیح تو کہہ ہی نہیں سکتے، ——— مگر بعد تامل یوں معلوم ہوتا ہے کہ صُوَرِ مذکورہ میں ایک بیع نہیں، بلکہ دو بیع ہیں، ایک صحیح اور دوسری باطل، مثلاً صورتِ اولیٰ میں ایک درہم کی بیع ایک درہم کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے، رہا دوسرا درہم چونکہ اس کے مقابلہ میں کوئی بدل نہیں تو بوجہ انعدام رکنِ بیع یہ بیع باطل کہلائے گی، اور صورتِ ثانیہ میں سیر بھر کی بیع سیر بھر کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے، اور باقی پاؤ بھر کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ رکنِ بیع یعنی عوض معدوم ہے۔

علیٰ ہذا القیاس اور بیوعِ فاسدہ میں بھی یہی حال ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص ہزار روپیہ کو اپنا گھر بیچ ڈالے، اور مہینہ بھر رہنے کی شرط کر لے، یا غلام کو سو روپیہ کو بیع کر دے، اور ایک

---

[1] یعنی ائمہ ثلاثہ بیع باطل اور فاسد کو مترادف کہتے ہیں، ان کے نزدیک دونوں ایک ہی ہیں، کسی طرح بھی ان میں فرق نہیں ۱۲

ہفتہ خدمت کرانے کی شرط لگائے، تو ظاہر ہے کہ ان تمام صُوَر میں گھر اور غلام کے مقابلہ میں تو زرِ ثمن ہو جائے گا، اور یہ عقد صحیح سمجھا جائے گا، ہاں دوسرا عقد جو فی الحقیقت عقدِ اجارہ ہے بلا عوض باقی رہ جائے گا، اور اس وجہ سے اس کو باطل کہنا پڑے گا۔

الحاصل: بیع فاسد میں دو عقد ہوتے ہیں، ایک تو بالکل صحیح، دوسرا محض باطل، اور بوجہ عروض[1] اتصال بین العقدین ایک کی خرابی دوسرے پر اسی طرح طاری ہو جاتی ہے، جیسے متنجن[2] بریانی وغیرہ طعامِ لذیذ میں زہر ملا دینے سے خرابی آجاتی ہے، اور اس فسادِ عارضی کی وجہ سے بیع صحیح کا حکم بھی نہیں ظاہر ہوتا، اس لئے بیوعِ مذکورہ میں مبیع بیع صحیح تو بعد القبض مملوک ہو جائے گی، ہاں مبیع بیع باطل بوجہ بطلانِ بیع بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی۔

مثلاً: صُوَرِ مذکورہ میں جس قدر مبیع کے مقابلہ میں ثمن ہوگا وہ تو بعد قبض مملوکِ مشتری ہو جائے گی، اور جس قدر مبیع کے مقابلہ میں عوض ہی نہیں تو بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی، مگر چونکہ دونوں مبیع آپس میں مخلوط ہیں، اور ایک دوسرے سے متمائز نہیں، مثلاً مثالِ مذکور میں یہ بات تو یقینی کہ پاؤ سیر کے مقابلہ میں چونکہ بدل نہیں، تو اس کی بیع باطل ہوگی، اور سیر بھر باقی کی صحیح ہوگی، لیکن یہ تمیز نہیں ہو سکتی کہ وہ سیر بھر کون سا ہے؟ اور وہ پاؤ بھر کون سا؟ بلکہ ہر دانہ میں ہر دو احتمالِ مذکور موجود ہیں، اور ہر ایک جزوِ مبیع میں مملوک وغیر مملوک ہونے کا برابر گمان ہوتا ہے، اس لئے نظر بر احتمالِ عدمِ ملک تو ہر جزو میں فساد آئے گا، اور نظر بر احتمالِ مملوکیت بعد القبض سوا سیر کا سوا سیر مملوکِ مشتری ہو جائے گا، اور قیمت اس کی حسبِ نرخِ بازار مشتری کو دینی پڑے گی، اہلِ فہم سے تو یہی امید ہے کہ حنفیہ کی اس دقیقہ سنجی کی داد ہی دیں گے، ہاں بے انصافی کا کچھ علاج نہیں!

نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل

بالجملہ جب یہ بات محقق ہو گئی کہ بیعِ واحد یا صحیح ہوتی ہے یا باطل، اور بیعِ فاسد جو حسبِ تسلیم حنفیہ تیسری قسم معلوم ہوتی ہے، وہ در حقیقت بیع واحد ہی نہیں بلکہ مجموعہ بَیْعَین ہے، ایک

---

[1] تمام نسخوں میں اصل عبارت ”عروض فی اتصال“ تھی، مگر صحیح عبارت وہ ہے جو کتاب میں درج کی گئی ہے جس کا ترجمہ ہے: ”دونوں عقدوں کے درمیان جوڑ عارض ہونے کی وجہ سے“ یعنی یہ دونوں عقد ایسے ایک ساتھ ہیں کہ جدا ہو ہی نہیں سکتے ۱۲

[2] متنجن: ایک قسم کا میٹھا پلاؤ جس میں نیبو کی ترشی بھی ڈالی جاتی ہے ۱۲

صحیح اور ایک باطل، کما مر ——— تو اس کے بعد یہ گذارش ہے کہ یہی حال بعینہ عقدِ نکاح کا سمجھنا چاہئے، یعنی نکاح بھی یا صحیح ہوگا یا باطل، اور نکاح صحیح وہ ہوگا جس میں جمیع ارکانِ نکاح ——— مثل علتِ[1] فاعلہ، وعلتِ قابلۂ نکاح، وایجاب وقبول ——— موجود ہوں، اور نکاح باطل وہ ہوگا جہاں ضروریات وارکانِ عقدِ نکاح میں نقصان ہو۔

نکاحِ فاسد نہ ہونے کی وجہ

باقی اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ جیسا بیع میں بوجہ اجتماعِ بیعِ صحیح وبیع باطل قسم ثالث یعنی بیع فاسد نکل آئی تھی اسی کے موافق نکاح میں بھی قسم ثالث ہونی چاہئے، ——— تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر عرض کر چکا ہوں کہ بیعِ فاسد بوجہ اجتماعِ بیعتَین مذکورتَین حاصل ہوتی ہے، سو اگر عقدِ نکاح میں بھی یہ قسم ثالث نکالی جائے گی، تو حسبِ گذارشِ سابق دو نکاح یعنی صحیح وباطل ایک محل میں مجتمع ماننے پڑیں گے، وھو باطل بالبداھۃ، کون نہیں جانتا کہ بیع میں تو جس قدر کو چاہو مبیع بنالو، کوئی مقدار مُعیّن نہیں، خواہ موزونات[2] میں سے ہو، خواہ مکیلات، ومذروعات ومعدودات میں سے، مثلاً یوں نہیں کہہ سکتے کہ مقدارِ مبیع واحد سیر بھر ہونی چاہئے، کم زیادہ نہ ہو، یا گز بھر ہی ہو کم وبیش نہ ہو، اس لئے صُورِ مذکورہ میں یہ کہنا درست ہوا کہ مثلاً درہم واحد تو ایک مبیع ہے، اور دوسرا درہم دوسری مبیع، اور دوسری مثال میں سیر بھر اگر ایک مبیع ہے تو پاؤ سیر دوسری مبیع، اگرچہ بظاہر بوجہ عدمِ تفصیلِ عاقدین مبیع واحد معلوم ہوتی ہے، بخلاف عقدِ نکاح کے، اس میں معقود علیہ معیّن ہوتا ہے، کمی بیشی کا احتمال ہی نہیں، سب جانتے ہیں کہ جس عورت سے نکاح کیا جاتا ہے وہ ساری ہی منکوحہ ہوتی ہے، یہ ممکن ہی نہیں کہ بعض منکوحہ ہو اور بعض غیر منکوحہ، بلکہ اگر زوج بوقتِ نکاح تَزَوَّجْتُ نِصْفَکِ[3] کہے تو مذہب اصح

---

[1] علامہ ابن ہمام فتح القدیر (ص ۱۴۷ ج ۳) میں تحریر فرماتے ہیں: لافرق بینهما فی النکاح بخلاف البیع (نکاح میں فاسد وباطل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے) علامہ شامی نے بحث کے بعد لکھا ہے والحاصل انہ لافرق بینهما فی غیر العدۃ (ص ۳۸۰ ج ۲) خلاصۂ بحث یہ ہے کہ نکاح فاسد وباطل میں عدت کے علاوہ دیگر امور میں کوئی فرق نہیں ہے۔

[2] موزونات: تولی جانے والی چیزیں، مکیلات: پیمانہ سے ناپی جانے والی چیزیں، مذروعات: گز سے ناپی جانے والی چیزیں، معدودات: گنی جانے والی چیزیں ۱۲

[3] میں تیرے نصف سے نکاح کرتا ہوں ۱۲

اور احوط یہ ہے کہ نکاح ہی نہیں ہوتا۔

علیٰ ہٰذا القیاس اگر کوئی شخص عقدِ واحد میں دو عورتوں سے نکاح کرے، تو گو بظاہر ایک عقد ہے، مگر فی الحقیقت دو عقد جدا جدا مستقل سمجھے جائیں گے، بخلاف مبیع، کہ چھٹانک سے لے کر ہزار من تک، اور گرہ سے لے کر لاکھ گز تک مبیع واحد ہو سکتی ہے، کوئی مقدار معیّن نہیں۔

اور اس امر کا ثبوت کہ بیع میں تمام معقود علیہ مبیع واحد سمجھا جاتا ہے، اور نکاح میں ہر عورت کو معقود علیہ مستقل قرار دیا جاتا ہے، کتبِ فقہ میں بھی موجود ہے۔ دیکھئے! کتبِ فقہ میں لکھتے ہیں کہ اگر حر و عبد کو ملا کر، یا میتہ و ذبیحہ کو جمع کر کے ایک عقد میں بیع کر دیا جائے، تو عبد و ذبیحہ کی بیع بھی باطل ہو جائے گی، اور اگر اجنبیہ و محرمۂ زید کا نکاح عقدِ واحد میں زید کے ساتھ کر دیا جائے تو اجنبیہ کے نکاح میں کچھ خلل نہیں آتا، سو اس فرق کی وجہ ظاہر ہے کہ وہی تعیین و عدمِ تعیین معقود علیہ ہے۔

ایک شبہ ہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ جب عقدِ بیع میں معقود علیہ معیّن نہیں ہوتا، بلکہ عاقدین کو اختیار ہے، جس قدر کو چاہیں معقود علیہ قرار دے دیں، تو پھر صورِ مذکورۂ سابقۂ بیع فاسد میں بدون تصریحِ عاقدین سیر بھر کو ایک معقود علیہ اور پاؤ سیر کو معقود علیہ ثانی، اور ایک درہم کو ایک معقود علیہ اور ثانی کو معقود علیہ ثانی اپنی طرف سے مقرر کر لینا تحکمِ محض ہے۔

جواب اس لئے یہ گذارش ہے کہ دراصل عقدِ بیع میں معقود علیہ مُعیّن نہیں ہوتا، یعنی جیسا عقدِ نکاح میں معقود علیہ معیّن ہے، اور یہ تعیین کسی حالت میں اس سے جدا نہیں ہوتی، بیع میں یہ تعیین نہیں، مگر ہاں بوجہ امورِ خارجیہ تعیین آجاتی ہے، مثلاً خود عاقدین کے تعیین کرنے سے معقود علیہ معین ہو جاتا ہے، علیٰ ہٰذا القیاس ان صُوَر میں کہ جن میں بوقتِ تقابل فضل خالی عن العوض متحقق ہو جائے، تعیین آجاتی ہے، مثلاً صورتِ مذکورہ میں جو ایک درہم دو درہم کے عوض بیع کیا جاتا ہے، تو اگرچہ عاقدین دونوں درہموں کو معقود علیہ واحد کہتے ہیں، مگر چونکہ دوسرے درہم کے مقابلہ کوئی عوض نہیں، تو بالضرور یہی کہنا پڑے گا کہ ایک درہم کے مقابلہ میں ایک

---

[1] فتاویٰ عالم گیری میں ہے: وَلَوْ أَضَافَ النِّكَاحَ إِلَى نِصْفِ الْمَرْأَةِ، فيه روايتان، والصحيح انه لايصح (ص ۲۷۱ ج ۱) اگر نکاح کی نسبت آدھی عورت کی طرف کی تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور صحیح روایت یہ ہے کہ نکاح درست نہ ہوگا۔ ۱۲

[2] جس وقت دونوں عوضوں کا باہم مقابلہ کریں اور کچھ مبیع بغیر عوض کے رہ جائے ۱۲

درہم ہوگا، اور دوسرا درہم دوسری مبیع ہوگی، ہاں بوقتِ اختلافِ جنسِ مبیع وثمن چونکہ کمی زیادتی بالیقین متحقق نہیں ہوتی، اس لئے عاقدین کو اختیار ہے کہ جس قدر کو چاہیں معقود علیہ قرار دے لیں۔

معاملات میں عدل ضروری ہے

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بعد تأمل یوں معلوم ہوتا ہے کہ جملہ امورِ شرعیہ میں کسی صفتِ باری کا ظہور ہوتا ہے، اور کسی نہ کسی صفت کے ماتحت داخل ہوتے ہیں، مثلاً حج میں صفتِ محبت کا ظہور ہوتا ہے، تو زکوٰۃ میں صفتِ قضائے حاجت کا، ایسے ہی بیع وشرا میں صفتِ عدل کا ظہور ہے، اس وجہ سے ربوٰ حرام ہوا، اور معاملات میں شرطِ زائد لگانی ممنوع ہوئی۔

بدل مختلف ہوں تو عاقدین کی رضا کا اعتبار ہوگا

مگر جہاں کہیں کہ بدلین مختلف الجنس ہوں یعنی کسی سے کوئی نفع مقصود ہو، کسی سے کوئی، تو وہاں تو پیمانۂ مساوات بدلین بجز رضائے عاقدین اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ کمی زیادتی جب ہی متحقق ہو سکتی ہے جب اشیاء متحد الجنس ہوں، مثلاً ایک جسم کو تو دوسرے جسم کی بہ نسبت کم زیادہ کہہ سکتے ہیں، مگر حرارت وبرودت واصوات والوان کے اعتبار سے جسم کو چھوٹا بڑا نہیں کہہ سکتے، ہاں رضائے عاقدین کی وجہ سے مساوات وغیرہ متحقق ہو سکتی ہے مثلاً ایک شخص کو مَن بھر اناج کے ساتھ اتنی رغبت ہے جس قدر دوسرے کو ایک روپیہ کے ساتھ اب ان کی رغبت کی مساوات کی وجہ سے مَن بھر اناج اور ایک روپیہ کو باوجود اختلافِ جنس مساوی کہہ دیں گے، اور ہر ایک کی بیع دوسرے کے مقابلہ میں جائز ہوگی۔

منفعت ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں

اور جس حالت میں کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں ایک ہی طرح کے منافع ہوں، اور کوئی فرق معتد بہ نہ ہو سکے، مثلاً گیہوں کو گیہوں کے مقابلہ میں بیچا جائے تو یہاں تعین فی حد ذاتہ موجود ہے، اس کی ضرورت نہیں کہ کسی وجہ خارجی مثل رضائے عاقدین سے ان میں مساوات ثابت کی جائے، اور اگر بالفرض عاقدین اس میں اپنی طرف سے کمی زیادتی کرنی چاہیں، تو مُساوات اصلی کے روبرو کچھ کارگر نہ ہوگی، کیونکہ حصولِ منفعت دونوں میں برابر، میلانِ طبع میں باعتبارِ اصل کچھ فرق نہیں، پھر کمی وزیادتی کرنی محض لغو ہوگی۔

منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار ہے

ہاں اگر کوئی ایسی چیز ہو کہ باوجود اتحاد

فی الجنس پھر بھی ان کے منافع میں فرق معتد بہ ہو، مثلاً بیع حیوانات جو بمقابلہ حیوانات کی جائے، تو بے شک عاقدین کو حسب رغبت اختیار کمی وبیشی ہوگا۔

اس تقریر کے بعد عقدِ بیع میں قسمِ ثالث یعنی بیع فاسد کا ہونا، اور عقدِ نکاح میں اس احتمالِ ثالث کے نہ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آگئی ہوگی۔

نکاحِ محارم، نکاحِ صحیح ہے

اس کے بعد یہ گذارش ہے کہ جب یہ امر محقّق ہوچکا کہ نکاح کی کل دو صورتیں ہوسکتی ہیں، یا صحیح یا باطل، قسم ثالث کی گنجائش نہیں، اور نکاحِ صحیح اور باطل کی تعریف اوپر گذر چکی ہے کہ نکاحِ مستجمع جملہ احکام کو صحیح کہتے ہیں، اور جس نکاح میں جملہ ارکان موجود نہ ہوں وہ نکاحِ باطل ہے، یعنی سرے سے وہاں وجودِ نکاح ہی نہیں ہوتا، تو اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ نکاحِ محارم کو کون سی قسم میں داخل کروگے؟ اور کون سے نکاح کی تعریف اس پر صادق آتی ہے؟ سب جانتے ہیں کہ رکنِ نکاح وجودِ عاقدین وتراضئ طرفین ہے اور بس، اور یہ تمام امور نکاحِ محرمات میں موجود، پھر یہ کہنا کہ محرمات سے نکاح منعقد ہی نہیں ہوسکتا دعویٰ بلادلیل نہیں تو کیا ہے؟ آپ بہت سے بہت فرمائیں گے تو یہ فرمائیں گے کہ نکاحِ محارم میں علتِ قابلہ یعنی محلِ نکاح موجود نہیں، کیونکہ محلِ نکاح محلّلات ہیں، چنانچہ صاحب نورالانوار نے بھی یہی ارشاد فرمایا ہے، مگر بروئے انصاف اس امر کا انکار کرنا ٹھیک نہیں معلوم ہوتا۔

سب عورتیں محلِ نکاح ہیں

یہ بات سب جانتے ہیں کہ محلِ نکاح اصل میں تمام عورتیں ہیں، اور قابلیتِ نکاح وحصولِ غرضِ نکاح یعنی تولّدِ اولاد میں تمام عورتیں مساویۃ[1] الاقدام ہیں، ورنہ چاہئے کسی عورت کا نکاح کسی مرد سے درست نہ ہو، اور ادیانِ سابقہ میں محرمات سے نکاح درست ہونا بھی اس دعوے کے لئے دلیلِ ظاہر ہے، چنانچہ بحوالہ صبح صادق یہ مضمون عرض کرچکا ہوں، غرض یہ عذر بھی آپ کا پیش نہیں چل سکتا۔

اور جب یہ امر محقّق ہوچکا کہ نکاحِ محارم میں جملہ ارکانِ عقد موجود ہیں، تو باطل کہنا تو باطل ہوگا، ناچار صحیح کہنا پڑے گا، کیونکہ اور کوئی احتمال تو ہو ہی نہیں سکتا۔

صحیح مقابل باطل ہے، جائز نہیں

مگر خدا کے لئے صحیح کے معنی جائز کے نہ سمجھئے آپ کے فہمِ ثاقب سے کچھ بعید نہیں کہ جوازِ نکاح

---

[1] مسادیۃ الاقدام: قدم بہ قدم، برابر ۱۲

محارم کی تہمت ہمارے ذمہ لگائی جائے، چنانچہ آپ کے بعض ہم مشرب ایسا کر بھی چکے ہیں، ہماری مراد صحیح سے وہ ہے جو مقابلِ باطل ہے، مقابلِ حرام مراد نہیں، کما ھو ظاھر۔

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ جب تقریر مرقومۂ بالا سے یہ بات محقق ہو چکی کہ نکاحِ محارم بوجہ فراہمی جملہ ضروریاتِ نکاح دراصل نکاح تام ہوگا، ہاں اس کا اشد حرام و مذموم ہونا مسلّم، مگر فقط اس امر سے اس کا بطلان لازم نہیں آتا، تو بروے انصاف اب ہم کو کسی اور دلیل کی ثبوتِ مدعا کے لئے احتیاج نہیں، ہاں اگر قولِ امام اس کے مخالف ہو تو پھر بے شک ہمارا کہنا از قبیل توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ القائل[1] سمجھا جائے گا، لیکن سوائے امام اور کسی کے قول سے ہم پر حجت قائم کرنا بعید از عقل ہے۔

ہدایہ سے سب عورتوں کے محلِ نکاح ہونے کا ثبوت

مگر تاہم یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے قول کی تائید کے لئے ایک ڈو سند بھی پیش کریں، کیونکہ ہمارے مجتہد صاحب کو نقلِ اقوال کا بہت شوق ہے، بلکہ اکثر جگہ بے محل و بے ضرورت بھی نقلِ عبارات کرنے لگتے ہیں:

قال فی الھدایۃ: ومَنْ تَزَوَّجَ امرأۃً لایَحِلُّ لہٗ نکاحُھا، فَوَطِئَھَا لایجب علیہ الحدُّ عند ابی حنیفۃ رح، لکنہ یُوجَعُ عقوبۃً اذا کان عَلِمَ بذلک، وقال ابو یوسف ومحمد والشافعیؒ علیہ الحدُّ اذا کان عالمًا بذلک، لانہ عقدٌ لم یُصَادِفْ محلَّہٗ فیَلْغُو، کما اذا اُضِیفَ الی الذکور، وھذا لانّ محلَّ التصرف مایکون محلاً لحکمِہٖ، وحکمُہ الحِلُّ، وھی مِنَ المحرّمات ولابی حنیفۃ رح ان العقدَ صَادَفَ محلَّہٗ، لان محلَّ التصرف مایقبل مقصودَہٗ، والاُنْثیٰ من بنات بنی آدم قابلۃ للتَّوَالُدِ، وھو المقصود، فکان یَنْبَغِی ان یَنْعَقِدَ فی حق جمیع الاحکام، اِلّا انہ تقاعدَ عن افادۃ حقیقۃ الحِلِّ، فَیُورِثُ الشبھۃَ، الی اخر ما قال

(ص ۲۹۶ ج ۲ باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لایوجبہ)

(ترجمہ: جس شخص نے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا کہ اس شخص کے لئے اس عورت سے نکاح جائز نہیں تھا، پھر اس کے ساتھ ہم بستری بھی کر لی، تو امام صاحب کے نزدیک اس شخص پر حد واجب نہیں ہے، البتہ سزا کے طور پر اس کو سخت تکلیف پہنچائی جائے گی، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، اور صاحبین اور امام

---

[1] کلام کا ایسا مطلب بیان کرنا جس سے خود متکلم خوش نہ ہو ۱۲

شافعیؒ کے نزدیک اس شخص پر حد واجب ہے، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، کیونکہ یہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جس نے اپنے محل کو نہیں پایا، (یعنی جس عورت کی طرف عقدِ نکاح کی نسبت کی گئی ہے، وہ نکاح کا محل نہیں ہے) لہٰذا وہ نکاح بیکار اور لغو ہوگا، جیسا کہ کسی مرد کے ساتھ نکاح کرنا ——— اور اس عقد کا محل کو نہ پانا اس وجہ سے ہے کہ عقد کا محل وہ ہے جو عقد کا حکم قبول کرے، اور عقدِ نکاح کا حکم حلتِ وطی ہے، اور یہ منکوحہ محرماتِ ابدیہ میں سے ہے (اس لئے یہ عورت نکاح کا حکم قبول نہیں کرسکتی)

اور امام ابوحنیفہ رحؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس عقدِ نکاح نے اپنے محل کو پالیا ہے، کیونکہ عقد کا محل وہ ہے جو عقد کی غرض اور مقصود کو قبول کرے، اور تمام عورتیں (خواہ محرمات ہوں یا غیر محرمات) توالد وتناسل کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور یہی نکاح کی غرض ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے تمام احکام کے حق میں منعقد ہوجائے، مگر یہ نکاح حلتِ وطی کا فائدہ دینے سے عاجز رہ گیا ہے (اس لئے کہ شریعت نے محرمات سے نکاح حرام کیا ہے) پس یہ نکاح شبہ پیدا کرے گا)

مخدومِ من! آپ ملاحظہ فرمائیے کہ تقریرِ صاحبِ ہدایہ وعبارتِ ادلّہ میں توافق ہے یا نہیں؟ دیکھئے! بجز فرقِ اجمال وتفصیل اور کچھ تفاوت نہیں، اور چونکہ ادلّۂ کاملہ میں یہ مطلب مفصلاً موجود ہے، تو اس لئے عبارتِ مذکورہ کا ماحصل بیان کرنے کی ضرورت نہیں[1]۔

نکاحِ محارم میں حِلّت کا شبہ سب کے نزدیک مسلّم ہے

ہاں یہ غرض ہے کہ عبارتِ مذکورہ میں جملہ وقال أبو یوسف ومحمد والشافعی: علیہ الحدُّ اذا کان عالمًا بذٰلِكَ، بشرطِ فہم اس پر دال ہے کہ ان حضراتِ ثلٰثہ کے نزدیک بھی نکاحِ محارم میں شبۂ حلّت ضرور آجاتا ہے، ورنہ اگر کسی قسم کا شبہ نہ تھا، تو درصورتِ عدمِ علم بھی اجرائے حدِّ زنا ضرور ہونا چاہئے تھا، غرض شبۂ حِلّت سب کے نزدیک مسلّم معلوم ہوتا ہے، فرق ہے تو یہ ہے کہ عند الامام قوی ہے، اور درصورتِ علمِ حرمت بھی زائل نہیں ہوتا، کیونکہ تمام ارکان موجود ہیں، اور امام ابویوسف وغیرہ کے نزدیک اس قدر قوی نہیں کہ درصورتِ علمِ حرمت بھی دافعِ حد ہوجائے، مگر بروئے انصاف قولِ امام راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ بعض عباراتِ ہدایہ وفتح القدیر وغیرہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

نکاحِ محارم نکاحِ حقیقی ہے، علامہ ابن ہمام کا حوالہ

اور صاحبِ فتح القدیر نے تو اس مسئلہ کو بہت شرح وبسط سے لکھا ہے

---

[1] مگر عام قارئین کی سہولت کے لئے اوپر عبارت کا ترجمہ کردیا گیا ہے ۱۲۔

اور تائیدِ قولِ امام کے لئے دلیلِ عقلی ونقلی بھی بیان کی ہیں، مگر چونکہ ہمارا اور آپ کا تنازع فقط اس امر میں ہے کہ عند الحنفیہ نکاحِ محارم نکاحِ حقیقی ہے، یا نکاحِ باطل ومجازی ہے؟ اس لئے اسی[1] قدر پر اکتفا کرتا ہوں، دیکھئے! امام ابنِ ہمام صاحبین وامام شافعی رح کا استدلال بیان فرماتے ہیں:

لِاَنَّ محلَّ العقدِ مایقبل حکمَہٗ وحکمُہ الحِلُّ، وھذہ من المحرَّماتِ فی سائر الحالاتِ، فکان الثابت صورۃ العقدِ لا انعقادہ، لانہ لا انعقادَ فی غیرِالمحلِّ کما لوعَقَدَ علیٰ ذکرٍ.

(کیونکہ عقد کا محل وہ چیزیں ہوتی ہیں جو عقد کا حکم قبول کریں، اور عقد کا حکم حِلّت ہے، اور یہ عورتیں بہر حال محرمات ہیں، لہذا عقد کی صرف صورت پائی جائے گی حقیقۃً عقد کا ثبوت نہ ہوگا، کیونکہ غیر محل میں انعقاد نہیں ہوا کرتا، جیسے کوئی شخص کسی مرد سے نکاح کرے)

اور استدلال امام ابوحنیفہ رح کا اس طرح پر بیان کیا ہے:

لِاَنَّ المحلیۃَ لیست لقبول الحِلِّ، بل لقبول المقاصد من العقد، وھو ثابتٌ ولذا اصح من غیرہ علیھا۔ (فتح القدیر ص ۳۲ ج ۵)

(کسی چیز کا محلِ نکاح ہونا حلّت کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ مقاصدِ عقد (توالد) قبول کرنے پر موقوف ہے، اور یہ مقصد یہاں موجود ہے، چنانچہ اگر کوئی غیر محرم اس عورت سے نکاح کرے تو وہ صحیح ہے)

مجتہد صاحب! دیکھئے علماءِ حنفیہ کس تصریح سے اس مطلب کو لکھ رہے ہیں، مگر آپ تمام کتبِ حنفیہ کو چھوڑ کر فقط قولِ صاحبِ نورالانوار کے بھروسے ہم کو ملزم بنانے لگے، شاید منتہائے تحصیلِ جناب نورالانوار ہی ہے، اب ان حضرات کی تصریح سے صاف معلوم ہوگیا کہ قولِ صاحب نورالانوار صاحبین کے مذہب کے موافق ہے، قولِ امام کے خلاف ہے، شاید آپ کے نزدیک یہ امر ہے کہ علماء مصنفینِ حنفیہ جو بیان فرمائیں گے وہی مذہب امام ہوگا۔

نورالانوار کے قول کی تاویل

بلکہ صاحب فتح القدیر[2] نے تو قولِ صاحبِ نورالانوار[3] کی تاویل بھی کی ہے، اور کہا ہے کہ علماء نے اصول وفقہ نے جو نہی نکاحِ محارم کو نفی پر محمول کیا ہے، اور محارم کو عدم محل نکاح قرار دیا ہے، تو اس کا یہ مطلب

---

[1] یعنی نکاح حقیقی ہونے سے متعلق جو عبارت ہے اسی کو نقل کیا جاتا ہے ۱۲ [2] فتح القدیر ص ۳۲ ج ۵ کتاب الحدود ۱۲

[3] صاحبِ نورالانوار کے قول سے ان حضرات کا قول مراد ہے جو نہی نکاح محارم کو نفی پر محمول کرتے ہیں ۱۲

ہے کہ اس نکاحِ خاص کا محل نہیں، یہ نہیں کہ دراصل محلِ نکاح ہی نہیں۔

محارم بھی محلِ نکاح ہیں

اور جس کو کچھ بھی فہم سلیم ہوگا تو اس تقریر سے سمجھ جائے گا کہ نکاحِ محارم بے شک محلِ نکاح ہوتا ہے، حرمت خارج سے آجاتی ہے، کیونکہ بدلالت عقل ونقل یہ بات مسلّم ہے کہ جملہ نساء[1] قابلِ تولدِ اولاد و محلِ ملکِ متعہ رجال ہیں، چنانچہ آیت نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ اور آیت خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا سے صاف ظاہر ہے، بالجملہ اوصاف مذکورہ عورتوں کے حق میں اوصافِ اصلیہ ہیں، امورِ عارضہ نہیں، امورِ عارضہ ہوتے تو احتمالِ انفکاک[2] بھی تھا، اوصاف اصلیہ میں اس کی گنجائش نہیں، بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ بوجہ موانعِ خارجیہ مستور[3] اور کالمعدوم ہو جائیں گے، فی الحقیقت معدوم نہیں ہوسکتے، چنانچہ جملہ اوصافِ اصلیہ میں یہی حال ہوتا ہے، تو اب یہ بات بداہۃً ثابت ہوگئی کہ بوجہ محلیت وقابلیتِ اصلیہ محارم محلِ نکاح تو ضرور ہوں گی، ہاں بوجہ موانع، حرمت لاحق ہو جائے گی، مگر ظاہر ہے کہ حرمتِ لاحقہ کی وجہ سے اصل محلیت باطل نہیں ہوسکتی، چنانچہ احکام منسوخہ میں حرمت تو آجاتی ہے، یہ نہیں ہوتا کہ سرے سے محلیت وقابلیت ہی معدوم ہو جائے۔

اور جب قابلیت ومحلیتِ نکاح جملہ نساء کا وصفِ اصلی ہوا، تو یہ کہنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بہ نسبت تو محلِ نکاح ہے اور فلاں مرد کے اعتبار سے محلِ نکاح نہیں، درست نہ ہوگا، ورنہ اوصافِ اصلیہ اور اضافیہ میں فرق ہی کیا رہے گا؟ مگر آفریں ہے آپ کو کہ باوجود حصولِ جمیع اَرکانِ نکاح اس نکاح کو لائقِ ابطالِ حد بھی نہیں کہتے، حالانکہ حدود بوجہ شبہات بھی مندفع ہو جاتی ہیں۔

نورالانوار کا قول تصریحاتِ اکابر کے خلاف ہے

اس کے سوا طحطاوی وشامی وعینی وعالم گیری وغیرہ میں بھی یہ مسئلہ موجود ہے، دیکھ لیجئے سب نے بصراحتِ تام یہی لکھا ہے کہ عند الامام محارم محلِ نکاح ہیں، خوفِ طول نہ ہوتا تو عباراتِ کتبِ مذکورہ بھی ملاحظۂ عالی کے لئے نقل کر دیتا ـــــــ مجتہد صاحب! آپ کو یہ چاہئے تھا کہ اگر بالفرض صاحبِ نورالانوار بصراحت قولِ مستندِ جناب کو امام کی طرف

---

[1] تمام عورتیں پیدائش اولاد کی صلاحیت رکھنے والی ہیں، اور مردوں کے انتفاع کی ملکیت کا محل ہیں ۱۲

[2] انفکاک: جدا ہونا [3] مُستور: چھپا ہوا، کالمعدوم: معدوم جیسا ۱۲

منسوب بھی کرتا، تو ان علمائے موصوفین کے مقابلہ میں جب بھی اس قول کو لائقِ احتجاج نہ سمجھتے اور عند التعارض انھیں کے قول کو صحیح کہتے، پُر تعجب تو یہ ہے کہ باوجود عدم تعارض بین القولین بھی آپ خواہ مخواہ ترجیحِ مرجوح کو تسلیم کر بیٹھے —— اور عدم[1] تعارض بین القولین اَظْہر من الشمس ہے، کیونکہ صاحبِ ہدایہ و فتح القدیر و عینی و شامی و طحطاوی وغیرہ تو صراحۃً نکاحِ محارم میں محلِ نکاح ہونے کو قولِ امام بتلاتے ہیں، اور صاحب نور الانوار نے محارم کو غیر محلِ نکاح مطلقًا فرمادیا ہے، صراحۃً کسی کا نام نہیں لیا، اس کو قولِ امام سمجھنا آپ کا اجتہاد ہے۔

علاوہ ازیں صاحبِ فتح القدیر نے قولِ مرقومۂ جناب کی جو تفسیر کی ہے اوپر عرض کر چکا ہوں، دیکھئے! اس بات سے بھی صاف یہی ظاہر ہوتا ہے کہ محرمات کا عند الامام محلِ نکاح ہونا تو تمام حنفیہ کے نزدیک مسلّم، ہاں علمائے اصول کے کلام جو بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتے ہیں، سو اس کی وہ تاویل کی جائے گی جو صاحبِ فتح القدیر نے بیان کی ہے۔

نکاحِ محارم کے ابطال کیلئے
خصم کی دلیل

صاحبِ مصباح الادلہ نے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے اور ادلۂ کاملہ کے دلائل کو رد کرنے کے لئے جو دلیل لکھی ہے، اس کے شروع میں تین مقدمات ذکر کئے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) بیشتر امورِ شرعیہ کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے، جس کی تحصیل عقد کی مشروعیت سے مقصود ہوتی ہے، نکاح کی غرض حل استمتاع یعنی بیوی سے فائدہ اٹھانے کا جواز ہے۔ اور نکاح محارم میں یہ غرض مفقود ہے۔

(۲) نکاح سنتِ انبیاء ہے، احادیث میں اس کی بہت ترغیب آئی

---

[1] دونوں قولوں میں تعارض نہ ہونا سورج سے زیادہ واضح ہے ۱۲

ہے، اور محارم سے نکاح ناجائز ہے۔

(۳) جب کورٹ میں کوئی جرم ثابت ہوجاتا ہے تو قاضی سزا نافذ کرنے کا پابند ہوتا ہے، لیت ولعل کرنے کا اس کو اختیار نہیں ہوتا ———

پھر اس مقدمہ کے تتمہ کے طور پر یہ بیان کیا ہے کہ دَرْءِ حد (سزا ہٹانے) کا جو حکم حدیث میں آیا ہے، وہ حدیث، اول تو صحیح نہیں ہے، ثانیًا اس کے مخاطب عام مسلمان ہیں، قاضی نہیں ہے، یعنی مسلمانوں کے لئے مناسب یہ ہے کہ حد کا معاملہ قاضی کے سامنے نہ لے جائیں، لیکن اگر کوئی معاملہ کورٹ میں پہنچ جائے، اور پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے، تو قاضی اجرائے حد کا پابند ہے، وہ درءِ حد نہیں کرسکتا۔

ان مقدمات کے بعد صاحبِ مصباح ص۹۹ میں لکھتا ہے کہ: ”نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا، بلکہ وقوع میں آجانا مسلَّم، کیونکہ علتِ فاعلہ موجود، علتِ قابلہ موجود، تراضی ممکن مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ حقیقی شرعی نکاح منعقد ہوجائے، جس کی شریعت میں یہ تعریف ہے: ”زوجین کے درمیان ایسا معاملہ جو حلِ وطی کا سبب ہو“ اگر محارم سے نکاح حقیقی شرعی نکاح ہوتا تو نکاح کے تمام آثار ولوازم ضرور ثابت ہوتے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ الشیئُ اذا ثبتَ ثبتَ بِلَوَازِمِہٖ (جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اس کے لوازم ضرور پائے جاتے ہیں) (مصباح کی عبارت وضاحت کے ساتھ لکھی گئی ہے، بعینہٖ عبارت آگے آرہی ہے)۔

حضرت قُدِّسَ سرُّہ نے پہلے مقدمہ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ امورِ شرعیہ کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے، جس کی تحصیل عقد کی مشروعیت سے مقصود ہوتی ہے، مگر نکاح کی جو غرض بیان کی گئی ہے یعنی حلِ استمتاع وہ درست نہیں ہے، بلکہ نکاح کا اصل مقصود ”اولاد“ ہے، وطی اس کا محض ذریعہ ہے، اور اگر وطی کو نکاح کی غرض مان لیا جائے تو وہ زیادہ سے زیادہ علت غائی ہوگی، جو معلول کا جزء نہیں ہوتی، پس نکاح کی صحت اس پر موقوف نہ ہوگی، پھر دس مثالوں سے

اس کی وضاحت کی ہے کہ غرض مفقود ہوتے ہوئے بھی معاملات موجود ہوتے ہیں۔

اور دوسرے مقدمہ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا ہے کہ نکاح بے شک سنت انبیاء ہے، اور نکاحِ محارم ناجائز ہے، مگر اشرف چیز امرِ مبغوض کے لاحق ہونے سے بُری تو ہوسکتی ہے، معدوم نہیں ہوجاتی، مثلاً حلالہ کی شرط سے کیا ہوا نکاح یا کسی کی منگنی پر منگنی ڈال کر کیا ہوا نکاح مبغوض تو ہے، معدوم نہیں ہے، حضرت قدس سرّہ نے اور بھی دسیوں مثالوں سے یہ بات واضح کی ہے۔

اور تیسرے مقدمہ کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ بات ہم کو بھی تسلیم ہے کہ ثبوتِ جرم کے بعد قاضی کو سزا روکنے کا اختیار نہیں ہے، مگر اصل گفتگو اس امر میں ہے کہ نکاح محارم میں جرم ثابت بھی ہے یا نہیں ؟! اور سزا واجب بھی ہوتی ہے یا نہیں ؟

اور مقدمات کے بعد صاحب مصباح کی بیان کی ہوئی اصل دلیل کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ کیسا اصول ہے کہ گڑ تو کھائیں، گلگلوں سے پرہیز! صاحبِ مصباح نکاحِ محرمات کا وقوع تو تسلیم کرتا ہے، اور اس کی علت بھی مان لیتا ہے، مگر معلول کو ماننے سے گریز کرتا ہے، یہ کون سا انصاف ہے!

اس کے بعد حضرت قدّس سرّہ نے سمجھایا ہے کہ حِلِّ استمتاع نکاح کے لئے لازم نہیں ہے، لہٰذا صاحبِ مصباح کا بیان کیا ہوا یہ قاعدہ کہ الشیٔ اذا ثبت الخ منطبق نہیں ہے، کیونکہ لوازمِ ذات کا ذات سے انفکاک محال ہے علت غائی کا انفکاک جائز ہے، ہاں زنا کی حد کا مرتفع ہونا عقدِ نکاح کے لئے لازم ہے ______ اس کے بعد صاحبِ مصباح کے متفرق اعتراضوں کے جوابات ہیں۔

اس کے بعد مجتہد العصر نے ثبوت ابطالِ نکاح محارم کے لئے ایک دلیل تفصیلی تحریر فرمائی ہے، مگر یہاں مُدّعا سے پہلے تین مقدمے مُمَہَّدْ[1] کئے ہیں، سو اول ہر سہ مقدمات مُحَرَّرَہ مجتہد صاحب کو، اور جو ان میں مجتہد صاحب نے غلطی کی ہے بیان کرتا ہوں، اس کے بعد ثبوت و بطلانِ مدعائے مجتہد صاحب آپ واضح ہو جائے گا۔

خصم کا مقدمۂ اولیٰ

خلاصۂ تقریر مقدمۂ اولیٰ یہ ہے کہ اکثر امور شارع نے ایسے مقرر فرمائے ہیں جن کی اقامت سے کسی غرض کی تحصیل مطلوب ہے، اور وہ امور انھیں اغراض کے لئے مشروع ہوئے ہیں، مثلاً عقدِ بیع و اجارہ و نکاح و ہبہ جو مشروع ہوئے ہیں، تو ان سے کسی نہ کسی فائدہ کا حصول مقصود ہے، مثلاً بیع میں اگر تملّکِ مبیع و ثمن مقصود ہوتا ہے، تو عقدِ نکاح سے حلِّ استمتاع مطلوب ہے، تو جب مثلاً مفادِ نکاح حلِّ استمتاع ٹھیرا، تو جس وقت اور جس حالت میں عقدِ نکاح غرضِ مذکور سے عاری ہوگا تو وہ نکاح حسبِ تقریرِ بالا محض باطل ہوگا، گو بظاہر ارکانِ ظاہری موجود ہوں، انتہیٰ۔

مقصودِ نکاح اولاد ہے

اقول: مجتہد صاحب! مطلب آپ کا مقدمۂ مسطورہ سے فقط اتنا ہے کہ جس عقد اور جس امر کو شارع نے جس غرض کے لئے مقرر کیا ہے، مثلاً نکاح کو حلّتِ وطی کے لئے، اگر وہ غرض اس پر متفرع نہ ہوگی تو وہ عقد سراسر باطل ہوگا۔

مگر بروئے انصاف آپ کا یہ ارشاد سراسر خلافِ عقل و نقل ہے، کیونکہ اول تو بدلالت آیت نِسَآئُکُمْ[2] حَرْثٌ لَّکُمْ، و فحوائے[3] اِنِّیْ مُکَاثِرٌ بِکُمُ الْاُمَمَ یوں معلوم ہوتا ہے کہ مقصودِ اصلی نکاح سے حصولِ وطی نہیں، بلکہ تَوَلُّدِ[4] اولاد ہے، اور وطی واسطۂ تولّد ہے، اس لئے بالواسطہ مقصود ہو جاتی ہے، جیسے مقصودِ اصلی تو بقاءِ انسان ہے، اور غذا واسطۂ بقاء ہے، اور حصولِ غذا کے لئے بھوک لگا دی گئی ہے، ورنہ فی الحقیقت نہ غذا مقصود ہے نہ بھوک، بالواسطہ ان میں مقصودیت آجاتی ہے، یہی حال بعینہ صورتِ مذکورہ میں سمجھنا چاہئے، یعنی مقصودِ اصلی تو تولّدِ اولاد ہے، مگر تولّدِ اولاد جب ہو جب وطی ہو، اور حصولِ وطی جب ہو جب اس کی خواہش و شہوت پیچھے

---

[1] مُمَہَّدْ: تیار، مُحَرَّرَہْ: لکھے ہوئے ۱۲ [2] ترجمہ آیت: تمھاری عورتیں تمھاری کھیتی ہیں ۱۲

[3] فحویٰ: اشارہ، ترجمۂ حدیث: میں تمھاری زیادتی کے ذریعہ دوسری امتوں پر فخر کروں گا ۱۲ [4] تولّدِ اولاد: بچے جنا

لگادی جائے، تواب ظاہر ہے کہ مقصودِ اصلی تو اولاد ہے، اور وطی و شہوت یہ واسطہ حصولِ اولاد ہیں، مقصودِ اصلی نکاح نہیں ہیں۔

زنا، متعہ اور نکاحِ[1] مُوَقَّت کیوں حرام ہیں؟

اور زنا میں مقصودِ اصلی زانی کو شہوت رانی ہوتی ہے، حصولِ اولاد نہیں ہوتا، اسی وجہ سے زنا حرام ہوا، اور بطلانِ نکاحِ متعہ و موقت کی بھی یہی وجہ ہے کہ غرضِ اصلی نکاح وہاں مفقود ہوتی ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔

علّتِ[2] فاعلی اور علّتِ غائی معلول کا جزء نہیں ہوتیں

دوسرے یہ کہ اگر آپ کی خاطر سے حلّتِ وطی کو مقاصدِ اصلی نکاح سے کہا بھی جائے تو بھی آپ کو کچھ مفید نہیں، کیونکہ اغراض و مطالبِ مقصودہ دربارۂ عقود، علّتِ غائی ہیں، چنانچہ[3] حصولِ انتفاع و استمتاع بہ نسبت بیع و نکاح۔

مگر یہ بات سب کو معلوم ہے کہ عدمِ حصولِ علّتِ غائی سے کوئی امر فی الواقع معدوم نہیں ہوجاتا

---

[1] مقررہ مدت کے لئے مثلاً ایک ماہ کے لئے کیا ہوا نکاح اگر لفظ متعہ سے ہو تو اس کو نکاحِ متعہ کہتے ہیں، اور لفظِ نکاح سے ہو تو اس کو نکاحِ موقت کہتے ہیں ——— مُتْعَہ: اسم ہے تمتیع کا، جس کے معنیٰ ہیں تھوڑا توشہ، تھوڑی خوراک، شکار یا کھانا جس سے فائدہ اٹھایا جائے، مطلقہ عورت کو جو کپڑوں کا جوڑا دیا جاتا ہے اس کو متعۃ النکاح کہتے ہیں ——— مُوَقَّت: وقت مقرر کیا ہوا ۱۲

[2] کسی بھی مرکب کے وجود کے لئے چار علّتیں ضروری ہیں: علّتِ فاعلی، علتِ مادّی، علّتِ صوری اور علّتِ غائی، مثلاً چارپائی کے لئے بڑھئی علتِ فاعلی ہے، اور چارپائی کے اجزاء، پائے بانہیں، بان علتِ مادی ہیں، اور چارپائی تیار ہونے پر اس کی جو صورت اور ہیئت بنتی ہے وہ علتِ صوری ہے، اور چارپائی کی غرض، لیٹنا، بیٹھنا، علتِ غائی ہے ——— ان چاروں علتوں میں سے معلول کا جزء صرف علتِ مادی اور علتِ صوری ہوتی ہیں، علتِ فاعلی اور علتِ غائی معلول سے خارج ہوتی ہیں، بڑھئی کا چارپائی سے خارج ہونا تو ظاہر ہے، اور علتِ غائی چارپائی کا جزء اس لئے نہیں ہوتی کہ ضروری نہیں ہے کہ چارپائی تیار ہونے پر اس کی غرض مرتّب بھی ہو، اسی طرح اگر وطی نکاح کی غرض بھی ہو تو وہ علتِ غائی ہوگی، جس کو معلول کے وجود میں کچھ دخل نہیں ہوتا، اس لئے نکاح کا وجود اس پر موقوف نہ رہے گا ۱۲

[3] چنانچہ یعنی مثلاً ۱۲

کیونکہ منجملہ عِلَلِ اربعہ معلومہ جزوِ معلول فقط علتِ مادی اور علتِ صوری ہی ہوتی ہیں، اگر ان دونوں علتوں میں سے ایک بھی موجود نہ ہوگی، تو بے شک وجودِ معلول بالبداہت ممنوع ہوگا، اور ان دونوں کے سوا علتِ فاعلی کو تو وجودِ معلول میں کچھ دخل بھی ہوتا ہے، مگر علتِ غائی تو اس حساب[1] سے اجنبیٔ محض ہوتی ہے، اس کا کام فقط یہ ہے کہ اس کے حصول کے لئے وجودِ معلول مطلوب ہوتا ہے، بلکہ علتِ غائی تو اپنے وجودِ خارجی میں وجودِ معلول کی محتاج ہوتی ہے، معلول پہلے موجود ہو چکے تو علتِ مذکورہ کے حصول کی امید ہو، اس پر بھی بدون وجودِ علتِ غائی، وجودِ معلول کو محال سمجھنا دورِ صریح و خلافِ عقل نہیں تو کیا ہے ؟!

علّتِ غائی کے بغیر معلول کا وجود

اس کے سوا ہزار جگہ یہ امر مشاہد ہے کہ معلول موجود ہوتا ہے، اور علّتِ غائی کا بوجہ مانع پتہ بھی نہیں ہوتا، مثلاً کوئی روٹی کھانے کے لئے، پانی پینے کے لئے، کتاب پڑھنے کے لئے، یا تخت بیٹھنے کے لئے حاصل کرتا ہے، اور باوجود حصولِ اشیاءِ مذکورہ بسا اوقات بوجہ موانع خارجیہ منافعِ مطلوبہ حاصل نہیں ہوتے، مگر یہ نہیں ہوتا کہ وہ چیزیں موجود ہی نہ ہو سکیں، ہاں یہ مسلّم کہ بوجہ عدم حصولِ اغراض ان اشیاء کا ہونا نہ ہونا برابر ہو گیا، یعنی جیسے ان اشیاء کے معدوم رہنے سے غرضِ مطلوب حاصل نہ ہوتی، ایسا ہی اب ہوا، مگر احکامِ وجودِ خارجی بتمامہا ان اشیاء پر ایسے ہی متفرع ہوں گے جیسے درصورت حصولِ غرضِ مطلوب متفرع ہوتے، اور اس حساب سے ان کا وجود تام و کامل و حقیقی سمجھا جائے گا۔

حلّتِ استمتاع علّتِ غائی ہے

بعینہٖ یہی حال امور و عقودِ شرعیہ کا خیال فرمائیے، مثلاً حِلِّ استمتاع کو بہ نسبت نکاح علتِ غائی سمجھنا چاہئے، اور غرضِ اصلی وجودِ نکاح سے حِلِّ استمتاع ہے، پہلے نکاح ہو چکے تو اس پر حصولِ حلتِ مذکورہ کی امید ہو، یہ نہیں کہ اگر نفعِ مذکور بوجہ مانع مترتب نہ ہو تو نکاح ہی سرے سے باطل ہو جائے گا، مگر چونکہ غرضِ مقصود اس نکاح سے حاصل نہیں ہوئی، تو اس حساب سے بے شک اس کا وجود و عدم برابر ہوگا، ہاں احکامِ وجودِ خارجی عقدِ نکاح، عقدِ مذکور پر بعینہٖ ایسے ہی متفرع ہوں گے جیسے نکاح مفیدِ حلت پر متفرع ہوتے۔

بالجملہ یہ امر بدیہی ہے کہ بعد وجودِ علّتِ تامّہ وجودِ معلول ضروری ہوتا ہے، پھر بھلا یہ کب

---

[1] اس حساب سے یعنی اس اعتبار سے ۱۲

ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کی علتِ فاعلہ اور علتِ قابلہ، مادہ اور صورت سب موجود ہوں اور وہ چیز معدوم ہو؟ رہی علت غائی، وہ رکنِ وجودِ معلول ہی نہیں ہوتی، جو اس کے وجودِ خارجی پر وجودِ معلول موقوف ہو، بلکہ معاملہ برعکس ہے، معلول ہو چکے تو بعد میں علتِ غائی ہو، سو جب کسی نکاح کے تمام ارکانِ شرعیہ موجود ہوں گے، تو وہ نکاح بالضرور عند الشارع موجود اور محقق ہوگا اور جملہ احکامِ نکاح اس پر متفرع ہوں گے، اور منجملہ ان احکام کے ارتفاعِ حدِ زنا بھی ہے۔

چند مثالیں جہاں غرض مفقود ہے، مگر معاملات موجود ہیں

اور خلافِ نقل ہونا اس امر سے ظاہر ہے کہ مسائل کثیرہ شرعیہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ وجودِ غرضِ اصلی کا نشان بھی نہیں ہوتا، اور پھر بھی وہ امور موجود شمار کئے جاتے ہیں، حنفیہ کے طور پر تو اس کی مثالیں کثیرہ موجود ہونی ظاہر ہیں، ہاں دو چار مثالیں اس قسم کی کہ جن کو غالباً آپ بھی تسلیم کرتے ہوں گے عرض کرتا ہوں۔

① دیکھئے! اگر کسی کافر کے نکاح میں دو بہنیں ہوں، اور پھر مشرف بہ اسلام ہو جائیں تو حدیث میں یہ حکم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کر لینے کا زوج کو اختیار ہے، اس اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ بعد اسلام بھی وہ دونوں بحالہ اس شخص کے نکاح میں ہیں، ورنہ اختیارِ تعیین ہی باطل ہوگا، حالانکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں سے وطی کرنا حرام ہے، آپ نے جو مقدمہ ممہد کیا ہے، اس کے موافق تو بمجردِ اسلام دونوں نکاح باطل ہو جانے چاہئیں، کیونکہ مقصودِ اصلی شارع جو نکاح سے تھا وہ معدوم ہے۔

② علیٰ ھٰذا القیاس اگر کوئی شخص دو بہنوں کو خریدے، تو سب جانتے ہیں کہ مولیٰ کو اُختَین پر ملکِ متعہ حاصل ہے یہی وجہ ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے وطی کے لئے خاص اور معین کر سکتا ہے، حالانکہ غرضِ نکاح[1] یعنی حلتِ وطی بہ نسبت اُختَین مولیٰ کو حاصل نہیں یعنی مولیٰ کو یہ اختیار نہیں کہ دونوں سے وطی کرے۔

۳-۱۰ اس کے سوا صائمہ و محرمہ و حائضہ و نفساء میں بھی حلتِ وطی ——— غرضِ اصلی نکاح ——— معدوم ہے، اور نکاح جوں کا توں موجود ہے ——— اگر کوئی زوجہ سے ظہار یا ایلاء کرے، تو وطی قبل ادائے کفارہ حرام ہوتی ہے، اور نکاح بجنسہ موجود

---

[1] غرضِ نکاح سے یہاں مراد غرضِ ملکِ متعہ ہے ۱۲

—— مکاتَبْ اور مکاتَبہ میں ملک موجود ہوتی ہے، اور انتفاعِ خدمت و وطی ممنوع —— والد اور والدہ وغیرہ ذی رحم محرَم کا بسببِ شراء مملوک ہونا مسلّم، ورنہ اس کی طرف سے آزاد ہونے کے کیا معنیٰ؟ اور پھر بھی غرضِ ملک یعنی حلت انتفاع اشد ممنوع ہوتی ہے، —— اور شرائے ابوین وغیرہ کی صورت میں اگر آپ یہ فرمائیں کہ ملک میں آتے ہی آزاد ہو گئے، حصولِ انتفاع کی فرصت ہی کہاں ملی ہے؟ سو خیر آپ ہی فتویٰ دے دیجئے کہ ابوین وغیرہ اگر اس کی ملک میں رہ سکتے تو اس کو خدمت وغیرہ ان سے حاصل کرنی جائز ہوتی؟

سو جیسا ان صُوَر میں ملک موجود ہوتی ہے، اور علتِ غائیٔ ملک یعنی حصولِ انتفاع حرام ہے، اور حصولِ انتفاع کی حرمت سے عقودِ مذکورہ باطل نہیں ہوتے، بعینہٖ یہی حال نکاحِ محارم کا تصور فرمائیے، وہاں بھی بوجہ حصولِ ارکانِ نکاح عقدِ نکاح فی الحقیقت موجود، ہاں بوجہ حرمتِ نکاح فعلِ وطی اشد حرام ہوگا، مگر اس حرمتِ وطی سے عقدِ نکاح باطل و معدوم نہ ہوگا، وہو المطلوب

قیاس مع الفارق[1]

اور عبارتِ ادلّہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بسببِ فقدانِ عبادت جو خاصہ و مقتضائے طبعِ انسان ہے، انسان نوعِ انسانی سے نکل جاتا ہے،

---

[1] ادلۂ کاملہ دفعۂ ثامن میں ایک ضمنی بحث میں حضرت نے فرمایا تھا کہ عبادت طبعِ انسانی کا خاصہ ہے، جب تک یہ خاصہ باقی ہے، انسان انسان ہے، اگر خاصہ باقی نہ رہے تو پھر یا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی ماہیت بدل گئی، یا یوں کہیں گے کہ وہ نوعِ انسانی میں پہلے سے داخل ہی نہ تھا، چنانچہ ایمان نہ ہونے کی صورت میں ملکیت کے لئے صرف قبضہ کافی ہے —— صاحبِ مصباح نے مقدمۂ اولیٰ میں حضرت کی اس بات سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ چونکہ نکاح کا خاصہ حلِّ استمتاع ہے، اور محارم کے نکاح میں یہ بات متحقق نہیں ہے، اس لئے اس کو بھی نکاح ہی نہیں کہیں گے —— حضرت قدس سرّہ صاحبِ مصباح کے اس قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ عبادت اور علتِ غائی میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، عبادت خاص مطلق ہے، اور علتِ غائی عام مطلق، یعنی عبادت ہمیشہ خاصہ اور لازمِ ماہیت ہوتی ہے، اور علتِ غائی کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے، کہیں وہ خاصہ اور لازمِ ماہیت ہوتی ہے اور کہیں نہیں ہوتی، اور نکاح کی غایت یعنی حلّ استمتاع نکاح کی ماہیت کے لوازم میں سے نہیں ہے، اور عبادت انسان کی ماہیت کے لئے لازم ہے، اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے ۱۲

آپ کے مفیدِ مدعا نہیں، کیونکہ علتِ غائی، خاصہ اور مقتضائے طبع سے عام ہے، تو جو علتِ غائی کہ لوازمِ ذات میں محسوب نہ ہوگی، جیسا کہ حلّتِ وطی بہ نسبت نکاح ہے، اس کے عدم سے تو عدمِ اصل لازم نہ ہوگا، ہاں جو علتِ غائی کہ لوازمِ ذات میں داخل ہوگی، جیسے عبادت لازمِ ذاتِ انسانی ہے، تو اس کے زوال سے زوالِ ذات لازم ہوگا، ثانی کو اول پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اسی وجہ سے ادلّہ میں عبادت کو خاصہ ومقتضائے طبعِ انسانی کہا ہے، علتِ غائی نہیں کہا، تاکہ کسی کو شبہ نہ ہو، اور اس کا ثبوت کہ حلتِ وطی نکاح کی ذات کو لازم نہیں مفصّلاً آگے آتا ہے۔

چھینٹا! آپ کے مقدمۂ ممہدہ کا بطلان تو ہوچکا، مگر یہ بات قابلِ استفسار اور ہے کہ آپ نے امورِ شارع کو قیدِ اکثر کے ساتھ کیوں مقید کیا ہے؟ شاید آپ کے نزدیک بعض امورِ شارع ایسے بھی ہیں کہ جن سے کوئی غرض متعلق نہیں، بلکہ نعوذ باللہ منافع سے بالکل مُعَرّا اور لغو محض ہیں۔

خصم کا مقدمۂ دوم اس کے بعد مجتہد صاحب نے مقدمۂ ثانیہ تحریر فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، بلکہ سنتِ جمیع انبیاء کرام علیہم السلام ہے، اور جناب ختمی مآب ﷺ نے اس کی ترغیب دلائی ہے، اور اس کے اثبات کے لئے حدیثیں بھی نقل فرمائی ہیں۔

امرِ مبغوض لاحق ہونے سے اشرف چیز بُری تو ہوسکتی ہے، معدوم نہیں ہوتی مجتہد صاحب! سنئے اتنی بات آپ کی بے شک قابلِ تسلیم ہے کہ نفسِ نکاح سنتِ انبیاء کرام علیہم السلام ہے، اور آپ ﷺ نے اس کی ترغیب بھی دلائی ہے، مگر یہ امر بھی ہر ذی فہم پر ظاہر ہے کہ عقدِ نکاح میں کوئی امرِ مبغوض لاحق ہوجائے گا تو مرغوبیتِ اصلیہ مُبدّل بمبغوضیت ایسی طرح ہوجائے گی، جیسے نکاحِ حلالہ اور خِطبۂ[1] مُسلم پر خِطبہ کرنے سے مرغوبیت وخوبیٔ نکاح مبدّل بہ مبغوضیت وقبح ہوجاتی ہے، ——— اور صلوٰۃ جیسی عمدہ واشرف چیز کا حُسن بوجہ لحوقِ ریاء وسُمعہ وغیرہ مفاسدِ دیگر مبدّل بہ قبح ہوجاتا ہے، طلوع وغروب کے وقت نماز پڑھنے کی وجہ سے مقبولیتِ صلوٰۃ مبدّل بکراہت ہوجاتی ہے،

---

[1] خِطبہ: منگنی ۱۲

اور صوم نفل کی خوبی بوجہ عدم امتثالِ امرِ زوج معدوم ہو جاتی ہے ـــــــ علیٰ ہٰذا القیاس عقدِ بیع وہبہ واجارہ وغیرہ میں بوجہ قبائح خارجیہ اباحتِ اصلیہ مبدّل بہ ممانعت و عدمِ جواز ہو جاتی ہے، لیکن ان امورِ خارجیہ کی وجہ سے یہ نہیں ہوتا کہ عقدِ نکاح وصوم وصلوٰۃ وبیع وغیرہ معدوم ہو جائیں، بلکہ صُوَرِ مذکورہ بالا میں سب کے نزدیک امورِ مشارٌ الیہا موجود ومحقق سمجھے جاتے ہیں، ہاں بوجہ مفاسدِ خارجیہ حُسن واباحتِ اصلی مبدّل بہ قبح و عدمِ جواز ہو جاتا ہے ـــــ ـــــ بعینہٖ یہی قصہ نکاحِ محارم میں خیال فرمائیے۔

خصم کا مقدمہ سوم

اس کے بعد جو مجتہد العصر نے مقدمہ ثالثہ تحریر فرمایا ہے، اس کا مطلب تو فقط اتنا ہی ہے کہ تنفیذِ حدود[1] بعد ثبوت مَا یُوْجِبُهَا حسبِ ضوابطِ شرعیہ امام پر فرض و واجب ہے، کیونکہ مقصود نصبِ امام سے یہی ہے، مگر حضرتِ مجتہد نے حسبِ عادت طولِ لاطائل کو کام فرمایا ہے، اور اس امرِ بدیہی کے اثبات کے لئے آیات واحادیث وعبارتِ فقہ اکبر کو نقل کیا ہے، ـــــ سو اس کے تسلیم میں کسی کو تردّد نہیں، مگر خاطر جمع رکھئے، ان شاء اللہ آپ کو بھی اس مقدمہ سے کچھ نفع نہ ہوگا، اتنی بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ امام کے نزدیک اگر کسی شخص کی نسبت ثبوتِ زنا حسبِ قواعدِ شرع یقیناً ہو جائے تو بے شک اس پر حدِ زنا جاری کرنی چاہئے، مگر کلام تو اس امر میں ہے کہ وطئ محارم میں بعد نکاح حدِ زنا پائی جاتی ہے یا نہیں؟ اور زنا جب ہو جب محرمات محلِ نکاح نہ ہوں اور اس کا حال اوپر عرض کر چکا ہوں۔

مقدماتِ ثلاثہ پر اجمالی تبصرہ

اب ناظرینِ اوراق کی خدمتِ عالی میں یہ عرض ہے کہ منجملہ مقدماتِ مطلوب، اگر مقدمہ واحد بھی غلط ہو جاتا ہے تو ثبوتِ مطلوب کی کوئی صورت نہیں ہوتی، اور جس مطلب کے تمام مقدمات یا غلط ہوں یا ثبوتِ مدعا میں ان کو کچھ دخل نہ ہو، تو پھر تو ان مقدمات سے حصولِ مطلوب کی امید رکھنی محض خیالِ خام ہوگا، اور مجتہد صاحب کے مقدماتِ ثلٰثہ کی کیفیت عرض کر چکا ہوں کہ مغالطۂ محض ہے، اور اختلاط الحق بالباطل کا نمونہ ہے۔

مثلاً: مقدمہ اول میں اس قدر تو درست کہ اگر کوئی عقد محقق ہو، اور باوجود تحقق،

---

[1] یعنی جو چیزیں حدود کو واجب کرتی ہیں ان کے ثبوت کے بعد حدود کو نافذ کرنا ۱۲

حصولِ منافعِ مقصودہ کی نوبت نہ آئے تو اس کا عدم و وجود برابر ہے، مگر اس پر جو مجتہد صاحب نے اتنا اور مُستزاد کر دیا ہے کہ عقدِ مشارٌ الیہ بوجہ عدم حصولِ منافع فی الواقع بھی معدوم محض ہو جائیگا اور اس کا وجود ہی باطل ہوگا، یہ قوتِ اجتہادیہ کا نتیجہ ہے، اگرچہ ہم کو تو اس کے تسلیم سے بھی کچھ مضرت نہیں ہوتی، کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ مقصودِ نکاح تولُّدِ اولاد ہے، حلت وطی نہیں، اور جب حِلِ وطی علتِ غائی نکاح نہ ہوئی تو پھر آپ کے ارشاد کے تسلیم کر لینے سے بھی ہم کو کچھ مضرت نہیں۔

علیٰ ہٰذا القیاس مقدمۂ ثانیہ میں اتنی بات تو ٹھیک کہ نکاح ایک مرغوب و مسنون (فعل) ہے، مگر اس کا یہ مطلب سمجھ لینا کہ اگر کسی وجہِ خارجی سے وہ مرغوبیت و مسنونیت جاتی رہے گی تو نکاح ہی اصل سے معدومِ محض ہو جائے گا، مجتہدینِ آخر زمان کا اجتہادِ بے بنیاد ہے۔

رہا مقدمۂ ثالثہ، اس کے حق ہونے میں کسی کو کلام نہیں، ہاں اس کے ساتھ اتنا اور مطلبِ زائد سمجھ لینا کہ وطئِ نکاحِ محارم محض زنا ہے ایک امرِ بے سر و پا ہے، مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ اگر یہ امر مسلّم ہوتا تو پھر خلاف ہی کیا تھا، اختلاف تو اسی میں ہے کہ نکاحِ محارم کو آپ زنا شمار کرتے ہیں، اور ہم بوجہ اجتماعِ جملہ ارکان، نکاحِ حقیقی کہتے ہیں، آپ نے مُصادرہ[1] علی المطلوب جیسی لغویات کو تو تسلیم کر لیا، مگر مطلبِ ادلّہ جو کہ سراسر موافق عقل و نقل ہے تسلیم نہ کیا، انصاف و عقل ہو تو ایسا ہو!!

خصم کے مقدمۂ سوم کا تتمہ بعد اس کے مجتہد صاحب نے مقدمۂ ثالثہ کے اخیر میں بطور

---

[1] مصادرہ علی المطلوب کے لغوی معنیٰ ہیں: دعوی کی طرف لوٹنا، اور اصطلاحی معنیٰ ہیں: دعویٰ یا جزءِ دعویٰ کو دلیل بنانا" جَعْلُ المدَّعٰی عینَ الدلیل او جزءَہٗ (دستور العلماء ص ۳۱۳/ج۳) پھر مصادرہ کی چار قسمیں ہیں: بعینہٖ دعویٰ کو دلیل بنانا، یا جزءِ دلیل بنانا، یا دعویٰ پر دلیل کی صحت کا موقوف ہونا، یا جزءِ دلیل کی صحت کا دعویٰ پر موقوف ہونا، مُصادرہ بجمیع اقسامہ باطل ہے، کیونکہ وہ دور کو مستلزم ہے ــــــ صاحبِ مصباح نے مقدمات کے بعد جو دلیل بیان کی ہے اس میں اصل دعوے ہی کو دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے کہ: "نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا، بلکہ وقوع میں آجانا مسلّم، کہ علتِ فاعلہ موجود، علتِ قابلہ موجود، تراضی ممکن الخ" ۱۲

تتمہ یہ بیان کیا ہے کہ:

"جن حدیثوں میں آیا ہے کہ حتی الوسع حدود کو مسلمین سے دفع کرنا چاہئے، چنانچہ یہ حدیث اِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ عَنِ الْمُسْلِمِیْنَ مَا اسْتَطَعْتُمْ[1]، یا اِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ[2] وغیر ذلک، تو قطع نظر اس سے کہ یہ حدیثیں ضعیف ہیں، کما صَرَّحَ المحدِّثون بِضُعْفِهَا مقابلہ اور معارضہ احادیثِ صحاح کا نہیں کر سکتیں، ہم کہتے کہ ان احادیث میں خطاب ہے، غیر ائمہ کی طرف، الیٰ آخر ما قال"

درءِ حد صحیح حدیثوں سے ثابت ہے

مجتہد صاحب! اگرچہ آپ کی اس تقریر سے ہماری غرضِ اصلی میں کچھ خلل نہیں آتا، اور اس وجہ سے ہم کو اس کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں، مگر آپ کی حدیث فہمی و حدیث دانی کے اظہار کے لئے یہ عرض ہے کہ اول تو آپ کا اس مضمون کی جمیع احادیث کو علی الاطلاق ضعیف فرما دینا آفتاب پر خاک ڈالنا ہے، بھلا آپ نے اس حدیث کو تو ضعیف فرما کر متروک کر دیا، مگر وہ حدیث متفق علیہ کہ جس میں آپ نے زانی سے اقرارِ زنا پر بھی منہ پھیر لیا، اور جب بہت ہی مبالغہ کیا تو فرمایا کہ تجھ کو جنون تو نہیں؟! بلکہ بعض روایات میں ہے کہ اس کا منہ سونگھا گیا کہ کہیں شراب تو نہیں پی؟ کیا اس کو بھی ضعیف فرما دو گے؟ اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ بوقت رجم بوجہ ایذاء شخصِ مذکور بھاگا، اور بعد رجم جب تمام صحابہ حاضرِ خدمتِ نبوی ہوئے، اور یہ قصہ فرارِ رجلِ مذکور آپ سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا: هَلَّا تَرَكْتُمُوْهُ[3]! (تم نے اس کو چھوڑ کیوں نہ دیا!)

اب دیکھئے! اول تو وہ شخص مکرر سکرر اقرارِ زنا مفصلاً کر چکا تھا، اس کے بعد بہت سی تحقیق و تفتیش کر کے آپ نے حکمِ رجم دیا، اور اثنا سے رجم میں جو وہ شخص بھاگا، جس کی وجہ بظاہر ایذاء معلوم ہوتی ہے، ان تمام امور پر بھی آپ نے اس شخص کے چھوڑنے کا حکم فرمایا، بروئے عقل تو بعد حکمِ رجم اگر شخص مذکور صراحۃً بھی انکار کرتا، جب بھی مسموع نہ ہوتا

---

[1] جہاں تک گنجائش ہو مسلمانوں سے حدود ہٹا دو (مشکوٰۃ شریف، کتاب الحدود، فصل ثانی) ۱۲

[2] شبہ پیدا ہو جائے تو حدود کو ہٹا دو رواہ الامام فی مسندہ، تخریج کے لئے دیکھئے القول الجازم ص۱۱

[3] یعنی حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا واقعہ، دیکھئے بخاری شریف ص۱۰۲ ج۲ مصری، باب لا یرجم المجنون ولا المجنونۃ، کتاب المحاربین الخ، مسلم شریف ص۱۹۳ ج۱ مصری، باب حد الزنا، کتاب الحدود ۱۲

چاہئے تھا، اس سے تو اِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ بِالوَهْمِ[1] کا حکم معلوم ہوتا ہے۔

اور بالفرض اس مضمون کی اگر تمام حدیثیں ضعیف بھی ہوں، تو فرمایئے تو اس کے مقابل اور معارض کون سی حدیث صحیح[2] ہے؟ جس حدیث[3] کو آپ معارض سمجھ رہے ہیں وہ ہرگز معارض نہیں، جب آپ معارضہ ثابت کریں گے، ہم بھی ان شاء اللہ جب ہی جواب نذر کریں گے، افسوس! باوجود دعوئے اجتہاد آپ نے یہ خوب بات نکالی ہے کہ بے سوچے سمجھے کوئی سی دو حدیثوں کو معارض کہہ دیا، اور آخر قوت وضعفِ سند میں اکثر کسی قدر فرق ہوتا ہی ہے، بس ایک کو ناسخ ایک کو منسوخ فرمادیا، ابطالِ احادیث کے لئے خوب قاعدہ نکالا ہے! اگر تعارضِ احادیث کے معنی آپ کو معلوم ہوتے تو ایسی بے سروپا باتیں نہ فرماتے، کتب اصول ملاحظہ کیجیے، پھر تعارض ثابت کیجیے، حیف! حدیث اِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ تو آپ کے نزدیک منسوخ ہو، اور اِدْرَءُوا الْاَحَادِيْثَ[4] مَا اسْتَطَعْتُمْ پر آپ کا عمل ہو!!

تاویلِ باطل دوسرے آپ کا یہ تاویل کرنا کہ حدیث اِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ میں خطاب ہے غیر ائمہ کی طرف، گھڑی ہوئی بات ہے، اہل فہم تو لفظ اِدْرَءُوا ہی سے سمجھتے ہیں کہ یہ خطاب ائمہ کو ہے، ورنہ اُسْتُرُوْا[5] یا لَاتَنْقُلُوْا یا لَاتُظْهِرُوْا وغیرہ فرماتے، اور جو کم فہم ہیں ان کے سمجھانے کے لئے صراحۃً اس حدیث کے اخیر میں ارشاد ہے: فَاِنَّ الْاِمَامَ اَنْ یُّخْطِئَ فِی الْعَفْوِ خَیْرٌ مِّنْ اَنْ یُّخْطِئَ فِی الْعُقُوْبَةِ[6]، مگر جن کو بصیرت[7] اور بصر میں سے کچھ میسّر نہیں، وہ اس قدر تصریح پر بھی جو کہیں سو بجا ہے، مگر غضب تو یہ ہے کہ اس حوصلہ پر دعوئے اجتہاد اور حدیث دانی کیا جاتا ہے! ——— رہی یہ بات کہ بعد ثبوتِ کَمَا یَنْبَغِیْ کوئی اپنی ہوائے نفسانی سے دفعِ حدود کرنا چاہے، سو اس کے بطلان میں کس کو کلام ہے؟ مگر نکاحِ محارم کو اس پر قیاس کرنا انھیں کا کام ہے جو عقل وفہم خداداد سے بے بہرہ ہیں۔

---

[1] توہمات کے ذریعہ حدود ہٹادو ۱۲ [2] اگر باب میں کوئی صحیح حدیث نہ ہو تو ایسی ضعیف حدیث بھی حجت ہوتی ہے جس کا ضعف محتمل ہو یعنی بہت زیادہ ضعیف نہ ہو ۱۲ [3] یعنی حضرت براء رضی کی حدیث جو امام اعظم کے نقلی دلائل میں نمبر (۱) پر گذر چکی ہے ۱۲ [4] حدیثوں کو جہاں تک ہوسکے ہٹادو ۱۲

[5] اُسْتُرُوْا: چھپاؤ، لَاتَنْقُلُوْا: نقل نہ کرو، لَاتُظْهِرُوْا: ظاہر نہ کرو ۱۲ [6] کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا بہتر ہے اس سے کہ سزا دینے میں غلطی کرے ۱۲ [7] بصیرت: دل کی روشنی، بصر: آنکھ کی روشنی ۱۲

خصم کی دلیل

اس طولِ لاطائل کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

"اب بعد نگارشِ امورِ ثلٰثہ کے یہ گذارش ہے کہ نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا بلکہ وقوع میں آجانا مسلّم، کہ علتِ فاعلہ موجود، علتِ قابلہ موجود، تراضی ممکن، اس سے یہ کب لازم ہے کہ نکاحِ شرعی حقیقی منعقد ہوجائے، جس کی شرع میں تعریف یہ ہے کہ عقد بین الزوجین جو سبب حلِّ وطی کا ہو، کیونکہ جب یہ نکاحِ شرعی حقیقی منعقد ہو جاتا ہے سب آثار اور لوازم اس کے بھی پائے جاتے ہیں کہ الشیُٔ اِذا ثبتَ ثبتَ بلوازمہٖ"

علّت تو مان لی معلول ماننے میں کیوں دیر ہے؟!

اقول: جناب عالی! آپ نے اتنی اُلٹ پلٹ کے بعد اس امر کو تو تسلیم کرلیا کہ نکاحِ محارم میں جملہ ارکان و ضروریاتِ نکاح موجود ہوتے ہیں، مگر فقط اس وجہ سے کہ لوازمِ نکاح ـــــ مثل حلِّ وطی و وجوبِ مہر و ثبوتِ نسب ـــــ چونکہ یہاں محقق نہیں ہوتے اس نکاح کے معدوم ہونے کے قائل ہوگئے، اول تو یہ خیال کرنا تھا کہ بعد وجودِ علتِ تامہ معلول کا وجود ایسا بدیہی امر ہے کہ آپ کے سوا تمام عالم میں کوئی اس کا منکر نہ ہوگا، پھر اس کے کیا معنیٰ کہ ضروریاتِ نکاح تو سب موجود، مگر چونکہ اغراض و منافع نکاح اس پر متفرع نہیں ہوتے، اس لئے وہ نکاح موجود نہ ہوگا؟

حلّتِ وطی نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے

دوسرے یہ کہ ابھی عرض کرچکا ہوں کہ حلِّ وطی مقاصد و منافعِ نکاح میں سے ہے ہی نہیں، بلکہ غرضِ نکاح تو تولُّدِ اولاد ہے، اور اگر بپاسِ خاطرِ جناب وطی کو منافع و مقاصدِ اصلی نکاح میں داخل کیا بھی جائے، تو لوازمِ نکاح میں ہرگز داخل نہ ہوگی، آپ نے لوازم و منافع کو مرادف سمجھ رکھا ہے، قضیہ: اَلشَّیُٔ اِذَا ثَبَتَ ثَبَتَ بِلَوَازِمِہٖ میں جو لوازم کا لفظ ہے، اس سے لوازمِ حقیقی ـــــ جو کہ ذاتِ ملزوم سے منفک ہی نہ ہوسکیں ـــــ مراد ہیں، اور حلِّ وطی ایسا امر نہیں کہ ذاتِ نکاح سے منفک نہ ہوسکے، چند مثالیں اس قسم کی اوپر عرض کرچکا ہوں، اور جب حلِّ وطی لوازمِ نکاح سے خارج ہوئی، بلکہ منافع و اغراضِ نکاح میں محسوب ہوئی، تو اس کے نہ ہونے سے نکاح کا نہ ہونا کیونکر لازم آسکتا ہے؟

لوازم کا انفکاک مُحال ہے، علّتِ غائی کا نہیں

مثلاً امکان و حدوث، لوازمِ ذاتِ جملہ اشیائے عالم ہے، تو ان کی

ذات سے اس کا انفکاک محال ہے، اور بشہادت خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا علتِ غائی خلقتِ جملہ اشیائے عالم حصولِ انتفاعِ بنی آدم ہے، اس لئے بسا اوقات اشیائے مذکورہ سے حصولِ منفعت جو ان کے حق میں بمنزلہ علتِ غائی تھا، منفک ہو جاتا ہے، مگر عدمِ وجودِ علتِ غائی سے یہ نہیں ہوتا کہ اشیائے مذکورہ معدومِ محض ہو جائیں چنانچہ ہزارہا جانورانِ صحرائی و دریائی و اثمار و اشجار وغیرہ سے بنی آدم کو مدت الوجود حصولِ انتفاع کی نوبت نہیں آتی، اور اشیائے مذکورہ ایسی ہی موجود رہتی ہیں جیسے درصورتِ حصولِ انتفاع موجود رہتیں —— فقط وصفِ عبادت کے زوال سے ذاتِ انسانی معدوم نہیں ہو سکتی۔

ارتفاعِ حدِّ زنا، نکاح کے لئے لازم ہے

ہاں ارتفاعِ حدِّ زنا نفسِ نکاح کو لازم ہے، چاہے نکاح حلال ہو یا حرام، کیونکہ علتِ حدِّ زنا جب فعلِ زنا ٹھیرا، اور نکاح و سِفاح[1] میں تضاد ہوا، تو بالبداہت نکاحِ محارم میں حدِّ زنا مرتفع ہو جائے گی، ہاں حرمتِ نکاح کا وبال اس کے ذمہ رہے گا۔

ثبوتِ مہر و نسب کا معاملہ

باقی رہا ثبوتِ مہر و نسب وغیرہ لوازمِ نکاح، سو آپ کے جواب کے لئے تو یہی کہہ دینا کافی ہے کہ جائز ہے کہ یہ لوازمِ نکاحِ صحیح و حلال ہوں، اور آپ کا مطلب جب ثابت ہو جب امورِ مذکورہ کو لوازمِ نفسِ نکاح کہا جائے، خواہ حلال ہو خواہ حرام، اول آپ نفسِ نکاح و ثبوتِ مہر و نسب وغیرہ میں لزوم ثابت کیجئے، اس کے بعد نفیِ لوازمِ مذکورہ سے نفیِ نکاح کا دعوی کیجئے۔

اس کے سوا نکاحِ محارم میں ثبوتِ نسب و وجوبِ مہر بعد وطی کو ہم تسلیم کرتے ہیں، اور آپ کا یہ ارشاد کہ: "یہ بات ہر کِہ و مِہ[2] جانتا ہے، اور اغلب کہ مؤلف بھی انکار نہ کرے گا کہ کوئی حکم ان احکام سے نکاحِ محرمات میں مترتب نہیں ہوتا" آپ کے جہلِ مرکب کا نتیجہ ہے، اگر آپ کتبِ فقہ دیکھتے، اور فہمِ خداداد سے بہرہ رکھتے، تو ایسا دعوی ہرگز نہ کرتے، شاید آپ کی غرض ہر کہ و مہ سے نفسِ نفیس اور مولوی عبیداللہ مجتہد العصر مولوی محمد حسین اور قبلہ ارشاد جناب مولوی نذیر حسین صاحب ہوں گے مجتہد صاحب!

---

[1] سِفاح: زناکاری

[2] کِہ: چھوٹا، مِہ: بڑا، ہر کہ و مہ: ہر چھوٹا بڑا، ہر عام و خاص ۱۲

کتبِ فقہ کو ملاحظہ فرمایئے، دیکھئے نکاحِ محارم کو شبہ فی العقد[1] میں داخل کیا ہے۔

ہاں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ شبہ فی العقد شبہ فی الفعل میں داخل ہے یا شبہ فی المحل میں، صاحبین نے شقِ اول کو اختیار کیا ہے، اور عند الامام شقِ ثانی مسلّم ہے، اور چونکہ شبہ فی الفعل میں ثبوتِ نسب و وجوبِ مہر وغیرہ نہیں ہوتے، تو اس وجہ سے صاحبین نکاحِ محارم میں ان امور کے ثبوت کے قائل نہیں، اور شبہ فی المحل میں چونکہ ثبوتِ نسب و مہر وغیرہ ہوتا ہے، اس لئے عند الامام نکاحِ محارم میں بھی یہ امور ثابت ہو جائیں گے، اور درمختار و شامی و فتح القدیر وغیرہ میں یہ مسئلہ صراحۃً موجود ہے، ملاحظہ فرمالیجئے، خوفِ طول نہ ہوتا تو شبہ فی المحل و شبہ فی العقد کی کیفیت مع اَمثلہ مفصلاً عرض کرتا، مگر چونکہ اکثر کتبِ فقہ میں یہ بحث مفصلاً مذکور ہے، اور قدرِ ضروری بیان کر چکا ہوں اس لئے اس کو چھوڑنا اولیٰ معلوم ہوتا ہے۔

اور بعض علماء نے اگرچہ مہر و نسب کے عند الامام ثابت ہونے میں کلام کیا ہے، مگر اولیٰ اور اَرجح قولِ اول ہی ہے، علاوہ ازیں آپ نے جو ثبوتِ امورِ مذکورہ کا بالکلیہ انکار کیا تھا، اس کا بطلان تو اظہر من الشمس ہو گیا۔

تمکینِ زوج اور تفریقِ قاضی سے اعتراض کا، جوابِ اول

علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ ارشاد کہ:
"نکاحِ محارم نکاحِ حقیقی ہوتا تو زوجہ پر تمکینِ زوج واجب ہو جاتی ہے، اور اس باب میں اس کی نافرمانی داخلِ نشوز ہوتی، اور اس کی ممانعت احادیث و کتبِ فقہ میں موجود ہے، اور قاضی کو ان میں تفریق کرنی حرام ہوتی، کیونکہ احادیث و آیات میں تفریقِ زوجین کی نہایت

---

[1] **شبہ**: اس چیز کو کہتے ہیں جو ثابت تو نہ ہو، مگر ثابت کے مشابہ ہو، پھر شبہ کی تین۳ قسمیں ہیں: محلِ۱ وطی یعنی عورت میں پایا جانے والا شبہ، نفسِ۲ وطی میں پایا جانے والا شبہ، اور عقدِ۳ نکاح میں پایا جانے والا شبہ ـــــ تینوں قسموں کی تفصیل تسہیل ادلہ کاملہ ص۱۸۳ میں دیکھیں۔

الغرض نکاحِ محارم میں شبہ فی العقد پایا جاتا ہے، اور شبہ فی العقد امام اعظم کے نزدیک شبہ فی المحل میں داخل ہے، اور صاحبین وغیرہ کے نزدیک شبہ فی الفعل میں داخل ہے، اور شبہ فی المحل میں مہر واجب ہوتا ہے، اور نسب ثابت ہوتا ہے، پس امام اعظم کے نزدیک نکاحِ محارم کا بھی یہی حکم ہوگا، فتح القدیر ص۲ ج۵ میں نکاحِ محارم میں وجوبِ مہر کی صراحت موجود ہے ۱۲

ممانعت آئی ہے، حالانکہ نکاحِ محارم میں امام کے ذمہ تفریق واجب ہے"

بعینہٖ ایسا ہے کہ جیسے سید احمد خاں آیت وَطَعَامُ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ حِلٌّ لَّکُمْ سے گلا مروڑی مرغی کے کھانے کی اجازت نکالتے ہیں، افسوس! اتنا نہیں سمجھتے کہ جب وہ نکاح ہی حرام ہے تو استحقاقِ وطی ہی زوج کو کہاں حاصل ہے؟ جو اس کی مخالفت نشوزِ مذموم سمجھا جائے؟ اور یہ نکاح عند الشرع لائق استقرار ہی کہاں ہے جو تفریق ممنوع کہی جائے؟

جوابِ دوم

علاوہ ازیں زوجہ کو اختیار عدمِ تمکینِ زوج، اور قاضی کو اختیار تفریق بین الزوجین باوجود نکاحِ صحیح وحلال بھی بہت جگہ حاصل ہوتا ہے، مثلاً اُختَین کو بعد اسلامِ زوج تا وقتیکہ زوج احدالاختین کو نکاح سے خارج نہ کردے عدمِ تمکین کا اختیار ہے، عدمِ ادائے مہر کی صورت میں اگر زوجہ تمکینِ زوج میں حارج ہو تو نشوز نہ سمجھا جائے گا، علیٰ ہذا القیاس حائضہ ونفساء وصائمہ فی رمضان وغیرہ کو سمجھنا چاہیئے ——— اسی طرح بر صورتِ اولیٰ یعنی اختین کے مجتمع ہونے کی صورت میں قاضی جبراً تفریق کراسکتا ہے، صورتِ لعان میں بھی قاضی کا تفریق کرنا حدیثوں سے ثابت ہے، چنانچہ لفظ فَفَرَّقَ بَیْنَهُمَا[1] اس پر دال ہے، اور کوئی کچھ تاویل کرے تو کرے بھی، مگر آپ تو مدعی عمل بالحدیث ہیں، آپ کو ہرگز گنجائش انکار نہیں، زوج کے عِنِّین ہونے کی صورت میں باوجود نکاحِ صحیح قاضی تفریق کرسکتا ہے، بلکہ ان صورتوں میں قاضی کے ذمہ تفریق واجب ہے، شاید آپ تو ان جمیع صُوَر میں بوجہ عدمِ تمکین وبسبب تفریق، زوجہ اور قاضی کو مستحقِ وعید سمجھتے ہوں گے؟!

نِسَاءُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ سے استدلال پر اعتراض کا جواب

اور ہمارا مطلب آیت نِسَاءُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ سے فقط یہ ہے کہ اصل مقصودِ نکاح تولّدِ اولاد ہے، اور اس بات میں جملہ نساءِ عالم برابر ہیں، اس لئے سب عورتیں محلِ نکاح ہیں، اور ان سے نکاح منعقد ہوسکتا ہے ——— یہ مطلب نہیں کہ عورتوں سے حصولِ استمتاع کے لئے نکاح کی بھی ضرورت نہیں، جو آپ یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ: "یہ آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ ہر ایک عورت واسطے تمہارے کھیتی ہے" ——— اور آپ کا یہ ارشاد کہ: "لفظ نساء[2]

---

[1] بخاری شریف ص ۶۹۶ ج ۲ تفسیر سورۃ النور ابوداؤد شریف ص ۳۰۶ ج ۱ باب اللعان [2] یعنی نساءکم معرفہ ہے، نکرہ نہیں ہے، جو تمام عورتوں کا کھیتی ہونا ثابت ہو، آیت سے صرف تمہاری عورتوں یعنی بیویوں کا کھیتی ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۲

سے جو مضاف ہے طرف ضمیر "کُمْ" کے بطور اضافتِ معنویہ مفیدِ تعریف یا تخصیص اس سے مراد ازواجِ منکوحہ بنکاحِ صحیح ہیں،، دعویٰ بلا دلیل ہے، اول تو سب جانتے ہیں کہ ایک چیز کو کسی کی طرف ادنیٰ ملابست[1] سے بھی مضاف کر دیا کرتے ہیں، اور بدلالت آیت خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا عورتیں مردوں کے لئے بنائی گئی ہیں، تو اس علاقۂ ظاہرہ کی وجہ سے اگر اضافت کی جائے تو کیا حرج ہے؟ علاوہ ازیں بہت سے بہت ہوگا تو نِسَآؤُكُمْ کے معنیٰ اَزْوَاجُكُمْ کے لئے جائیں گے، سو محارم بعد نکاح اَزواج ہو ہی جاتی ہیں، ہاں زوجہ سے زوجۂ نکاحِ صحیح یعنی حلال مراد لینا یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے، فرمایئے تو سہی یہ قید "صحیح" آپ نے کون سے قرینے سے سمجھ لی؟ ذرا ہم کو بھی تو سمجھا دیجئے۔

وَلَا تَنْكِحُوا سے استدلال پر اعتراض

اور ہم نے جو ادلہ میں لکھا تھا کہ آیت وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ میں نکاح کے معنیٰ حقیقی یعنی عقدِ نکاح مراد ہے، معنیٰ مجازی یعنی وطی و مجامعت مراد نہیں، اس پر مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

> "اَلْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ! کہ مؤلف باوجودیکہ قائل وجوبِ تقلید امام صاحب کا ہے، مع ہذا برعکس مذہب امام صاحب کے لفظِ نکاح کے معنیٰ حقیقی عقد کو قرار دیتا ہے، حالانکہ لفظِ نکاح عند الامام معنیٰ وطی میں حقیقی، اور معنیٰ عقد میں مجاز ہے، مَنار کے متن میں ہے وَالنِّكَاحُ حقيقةً للوطي دونَ العقد، اور اس مذہب پر دلیل امام صاحب کی فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ہے انتہیٰ"

جواب **اقول:** مجتہد صاحب! آپ کو مَنار کے الفاظ خوب یاد ہیں، ہر جگہ بے سمجھے نقل کرنے کو مستعد ہو جاتے ہو، اول تو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ مجرد قول کسی حنفی کا ہمارے ذمہ واجب التسلیم نہیں، ہاں اگر قولِ امام ہو تو بے شک اس کی جواب دہی کے ہم کفیل ہیں، سو آپ ہی فرمایئے کہ منار میں یہ کہاں ہے کہ یہ قول امام کا ہے؟ ——— اس کے سوا صاحبِ منار نے اگر نکاح حقیقی وطی کو کہہ بھی دیا تو بہت حنفیہ نے اس کا انکار بھی کیا ہے، چنانچہ صاحبِ تفسیر مدارک[2] نے سورۂ احزاب کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ تمام کلام اللہ میں نکاح کے معنیٰ عقد ہی کے آئے ہیں، نکاح بمعنیٰ وطی کہیں نہیں آیا، آپ کے نزدیک مذہبِ حنفی اقوالِ صاحبِ منار و نور الانوار

---

[1] ملابست: تعلق، مناسبت ۱۲ [2] تفسیر مدارک ص۳۰۷ ج ۳ سورۂ احزاب تفسیر آیہ ۴۹ ۱۲

ہی میں منحصر ہے؟!

علاوہ ازیں "منار" کی عبارت یہ ہے والنِکاحُ للوطی دون العقدِ، اور اس کی شرح میں صاحبِ نور الانوار لکھتے ہیں: ای یکونُ النکاح المذکور فی قولہ تعالیٰ وَلَا تَنْکِحُوا مَا نَکَحَ اٰبَاؤُکُمْ مِنَ النِّسَاءِ محمولاً علی الوطی دونَ العقد[1]، اول تو خدا معلوم آپ نے عبارتِ متن میں حقیقت کی قید کہاں سے شامل کر دی ہے؟ شاید کسی نسخہ میں یہ بھی ہو؟ دوسرے شارح کے محمولاً علی الوطی کہنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وطی نکاح کے معنیٰ حقیقی نہیں، بلکہ بوجہ (قرینہ) خارجیہ اس آیتِ خاص میں نکاح کے معنیٰ وطی کے لئے ہیں، اور جس کسی نے معنیٰ نکاح کے وطی کے لئے بھی ہیں، تو ساتھ میں یہ بھی کہہ دیا ہے کہ یہ معنیٰ بطور مناسبتِ لغوی کے ہیں، یہ کسی نے نہیں کہا کہ مستعمل فی الشرع بھی یہی معنیٰ ہیں۔

حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا میں بھی نکاح سے مراد عقد ہے

رہی آیت فَلَا تَحِلُّ لَہٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ اس میں بھی نکاح سے مراد عقدِ نکاح ہی ہے، چنانچہ صاحبِ نور الانوار نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے، اور وطی کی قید حدیثِ عُسَیلہ سے جو کہ حدیثِ مشہور ہے، بڑھائی ہے، اگر نکاح کے معنیٰ وطی کے ہوتے تو پھر اس حدیث کی کیا ضرورت ہے؟

وطی کی قید آیت سے مفہوم ہوتی ہے

اور اگر ہم سے پوچھئے تو ان تکلفات کی کچھ ضرورت نہیں، بلکہ آیتِ مذکورہ میں نکاح سے مراد عقد ہی ہے، اور بدون الحاقِ حدیثِ عُسَیلہ قیدِ وطی ضروری سمجھی جاتی ہے، ہاں حدیثِ عُسَیلہ کو بمنزلہ تفسیر آیتِ مذکورہ خیال کیجئے، یہ نہیں کہ حدیث مذکور سے کوئی امرِ زائد علی الآیۃ مفہوم ہوتا ہے، تاکہ حدیث کے لئے ثبوتِ شہرت کی ضرورت پڑے، کیونکہ یہ امر بدیہی ہے، اور آپ بھی تسلیم کر آئے ہیں کہ جب تلک کسی شئی سے غرض[2] اصلی موضوع لہ شئی حاصل نہیں ہوتی، اس وقت تلک اس شئی کا وجود و عدم برابر ہوگا، مثلاً کوئی شخص اپنے خادم با ورچی سے کھانا یا پانی وغیرہ طلب کرے، اور وہ شخص اشیائے مطلوبہ لائے، اور فقط صورت دکھلا کر قبل حصولِ منفعت

---

[1] یعنی لفظ نکاح جو باری تعالیٰ کے ارشاد وَلَا تَنْکِحُوا الخ میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا، عقد پر نہیں ۱۲

[2] کسی چیز کی وہ غرض جس کے لئے وہ چیز تجویز کی گئی ہے ۱۲

لوٹالے جائے، تو ظاہر ہے کہ شخصِ مذکور عُہدَہ امتثالِ امر سے سبک دوش نہ ہوگا، بلکہ اگر اشیائے مطلوبہ بالکل نہ لاتا تو بھی اتنا ہی نافرمان سمجھا جاتا ——— علیٰ ہذا القیاس مقصود جو حدِ اختیارِ زوج میں ہے، چونکہ حصولِ وطی ہے، تو قبل حصولِ مقصدِ مذکور وجود و عدمِ نکاح برابر ہوگا، صورتِ اولیٰ میں شخصِ مذکور کا یہ عذر کہ صاحب! مجھ کو تو فقط کھانا یا پانی وغیرہ کے لانے کو کہا تھا، یہ کب کہا تھا کہ کھانے یا پینے بھی دیجیو؟ جیسا مسموع نہ ہوگا، ایسے ہی بروئے انصاف آیت کا یہ مطلب سمجھنا کہ محض عقدِ نکاح کا حکم ہے، وطی ہو کہ نہ ہو، دور از قیاس ہوگا۔

لاتنکحوا ما نکح اباؤکم سے حرمتِ مصاہرت بالزنا کا ثبوت

علاوہ ازیں جن احادیث و آیات میں ظاہر بینوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہاں امام نے نکاح سے وطی مراد لی ہے، بالکل غلط ہے، ہاں اگر بوجہ قرینۂ صارفہ کہیں نکاح سے وطی مراد ہو تو امرِ آخر ہے، ہمارا مطلب یہ کب ہے کہ بطورِ مجاز بھی نکاح سے وطی مراد نہیں ہوسکتی ——— اور آپ کا یہ ارشاد کہ:

> "آیت لاتنکحوا ما نکح اباؤکم میں اگر معنیٰ نکاح، عقد کے لئے جائیں گے تو حرمتِ مصاہرت بالزنا جو مذہبِ امام ہے، مؤلف کیونکر ثابت کرے گا؟ اور مذہبِ امام کو کس طرح محفوظ رکھے گا؟"

خیالِ خام سے کم نہیں مجتہد صاحب! کتبِ فقہ اور اصول کو ملاحظہ فرمایئے، سب کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ لاتنکحوا ما نکح اباؤکم سے حرمتِ منکوحۃُ الاب ثابت ہوتی ہے، اور بوجہ اشتراکِ علت، حرمتِ موطورۃُ الاب کا بھی یہی حکم رکھا ہے، اور اسی مسئلہ پر کیا موقوف ہے؟ بیانِ محرمات میں بہت مسائل قیاسی ہیں، ورنہ نص میں تو چند صورتوں کے سوا اور کا مذکور بھی نہیں، اگر علتِ حرمت فقط عقدِ نکاح ہوتا تو بے شک مَزْنِیّۃُ الاب کے ثبوتِ حرمت میں خلل آتا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ سے صراحۃً مَزْنِیّۃُ الاب کی حرمت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ مَزْنِیّۃُ الاب کو منکوحۃُ الاب پر قیاس کرتے ہیں، اور بعض علماء نے جو نکاح کے معنی آیتِ مذکورہ میں موطوءۃ کے لئے ہیں، اول تو یہ قول مرجوح ہے دوسرے ان کی مراد یہ نہیں کہ یہ حقیقی ہیں، سب جگہ یہی معنیٰ مقصود ہوں گے، اور اس قول کو قولِ امام سمجھنا تو بالکل بے ٹھکانے بات ہے، بطورِ سند عبارتِ طحطاوی نقل کرتا ہوں، وہو ہذا

فان الاولیٰ فی الآیۃ ان یُرادَ بالنکاح (بہتر یہی ہے کہ آیت میں لفظِ نکاح سے عقد مراد

العقدُ، کما ھو المُجمَعُ علیہ، ویُستَدَلُ لثبوتِ حرمۃِ المصاھرۃِ بالوطئِ الحرامِ بدلیلٍ اٰخر (طحطاوی علی الدر صـ ۱۴ ج ۲)

لیا جائے، یہی معنیٰ وہ ہیں جن پر علماء کا اتفاق ہے، اور حرام وطی کے باعث حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کے لئے دوسری دلیل سے استدلال کیا جائے)

دیکھئے! صاحبِ طحطاوی اس قول کو مُجمعٌ علیہ بتلاتے ہیں۔

مجتہد صاحب کا دعویٰ

اس کے بعد مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

”ہمارے نزدیک تو بسبب فقدانِ جملہ احکام اور اغراضِ نکاح کے ایسے عقد کو بطور مشاکلت نکاح کہہ دیا ہے، جیسے بیع مالیس عند البائع، یا بیع میتہ ودَم کو جو مال شرعی نہیں، بیع شرعی نہیں کہہ سکتے، فقط بطور مشاکلت بیع کہہ دیتے ہیں“

دعویٰ بلا دلیل کون سنتا ہے؟!

اقول: مجتہد صاحب! آپ کے اس دعوے بلا دلیل کو کون سنتا ہے؟! افسوس! آپ نکاحِ محارم اور بیع میتہ ودم کو یکساں سمجھتے ہیں، اتنا نہیں سمجھتے کہ بیع میتہ ودم میں تو رکنِ اعظم بیع یعنی مبیع ہی معدوم ہے اور اس لئے اس کے بطلان میں کچھ خفا ہی نہیں، اور نکاحِ محارم میں چونکہ جمیع ارکانِ نکاح موجود ہیں تو بالضرور نکاح حقیقی ہوگا، اور اب اس میں جو خرابی اور فساد آئے گا تو اصل نکاح باطل نہ ہوگا ہاں اگر مثل بیع میتہ ودم اس نکاح میں بھی کوئی رکن معدوم ہوتا، تو پھر اس کو اس پر قیاس کرنا بجا تھا، اور نکاح محارم میں جملہ ارکانِ نکاح کا موجود ہونا مفصلاً عرض کر چکا ہوں۔

باقی رہے اغراض واحکام، ان کا حال بیان کر آیا ہوں کہ ان کے عدم سے عدمِ عقد لازم نہیں آتا، یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ وجہِ بطلانِ بیع میتہ ودم، فقدانِ اغراض بیع سمجھتے ہو، سب جانتے ہیں کہ وجہِ بطلانِ بیع مذکور فقدانِ رُکنِ بیع ہے، اور جب بیع ہی باطل ہوگئی تو فقدانِ اغراض بیع آپ لازم آئے گا، ——— اور مقدمہ اول دلیلِ جناب کی کیفیت مفصّل اوپر عرض کر چکا ہوں کہ کس قدر اس میں صحیح ہے، اور ایجادِ جناب اس میں کتنا ہے؟ اس سے ثبوتِ مطلوب کی امید نہ رکھئے، ہاں ثبوتِ خوش فہمی قائل اس سے ضرور ہوتا ہے، اور عبارتِ ادلہ جس کا حال عرض کر چکا ہوں، اس سے حصولِ مطلب کی آرزو کرنی خلافِ عقل ہے۔

شرائع سابقہ اور نکاح محارم

قولہ: اور ایسا فعل نکاحِ حقیقی کیونکر ہو سکتا ہے کہ اس کے بعض افراد عند اللہ فاحشہ اور مَمقوت ہیں، اور پچھلی شرائع میں کبھی اس کی رخصت نہیں ہوئی، قال اللہ تعالیٰ: وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ

النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ، إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّمَقْتًا، وَسَاءَ سَبِيلًا. الی آخر ما قال.

اقول: مجتہد صاحب! اس استبعاد بلا دلیل کو کوئی نہیں سنتا، اول تو آیتِ مذکورہ سے یہ بات نہیں نکلتی کہ کسی زمانہ میں نکاح محرمات کی اجازت ہوئی ہی نہیں، اور جملہ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّمَقْتًا کے اکثر مفسرین یہ معنی لکھتے ہیں کہ أَيْ كَانَ فِي عِلْمِ اللهِ[1]، یا یوں کہا جائے کہ نکاحِ محارم فی حد ذاتہ ایک امرِ ممقوت[2] و مبغوض تھا، مگر فقط اتنی بات سے یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں اس کی اجازت بھی نہیں ہوئی، دیکھئے! خمر و میسر[3] کے حال میں ارشاد ہے: وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا[4]، ظاہر ہے کہ زیادتی اثم خمر بہ نسبت منفعت جو کہ علتِ حرمت ہے شراب کا وصفِ دائمی ہے، یہ نہیں کہ شروع اسلام میں تو نفع بڑھا ہوا تھا، اس کے بعد اثم غالب ہو گیا، اور باوجود اثم و خباثتِ خمر کے، شروع اسلام و ادیانِ سابقہ میں اس کے استعمال کی اجازت دی گئی، بعینہٖ یہی حال نکاحِ محارم کا ہو سکتا ہے کہ مبغوض و ممقوت تو ہمیشہ سے ہو، مگر حکمِ حرمت اب نازل ہوا ہو، ________ علاوہ ازیں حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ میں اس نکاح کی اجازت ہونی ایسی ظاہر بات ہے کہ انکار اس کا ناقابلِ برداشت[5] ہے، اور اس کے مقابلہ میں صاحبِ بیضاوی کا قول[6] ہرگز مسموع نہ ہوگا، یا اُس قول کی تاویل کی جائے گی اور تفسیر کبیر[7] میں تو یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مفسرین نے إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ کے یہ معنی[8] لئے ہیں کہ جو اشخاص محرمات سے قبل نزولِ نہی نکاح کر چکے ہیں وہ نکاح تو بجنسہ برقرار رکھا جائے، ہاں آئندہ کو اس امر سے باز رہنا چاہئے، اور تھوڑے دنوں یہی حکم رہا، کچھ عرصے کے بعد مطلقاً ممانعت کر دی گئی، یہ بات جدا رہی کہ یہ قول مرجوح ہو۔

دوسرے اگر یہ بات بھی تسلیم کی جائے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر اب تک کسی زمانہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں ہوئی، تو پھر بھی یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ نکاح باوجود اجتماعِ جملہ ارکانِ نکاح محض باطل و معدوم ہو جائے، اور اس کے مرتکب پر حدِ زنا ہی جاری

---

[1] یعنی علم باری میں ایسا تھا، شرائعِ سابقہ میں ایسا تھا یہ آیت کا مطلب نہیں ۱۲ [2] ممقوت: شدید قابلِ نفرت ۱۲ [3] خمر: شراب، میسر: قمار، جوا ۱۲ [4] اور ان دونوں میں جو گناہ کی باتیں ہیں وہ ان کے فائدوں سے بڑھی ہوئی ہیں ۱۲ [5] کیونکہ اس وقت بہن سے نکاح کے علاوہ کوئی صورت ہی نہ تھی ۱۲ [6] قاضی بیضاوی نے یہ فرمایا ہے کہ منکوحۃ الاب سے نکاح کسی ملت میں مشروع نہیں رہا ۱۲ [7] تفسیر کبیر ص ۲۳ ج ۱۰ تفسیر إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ (وجہ خامس) ۱۲

کی جائے، خطبۂ مسلم پر خطبہ کرنے کا جواز کسی شریعت میں ثابت نہیں ہوتا مگر نکاح مذکور کے نکاح حقیقی ہونے کے جمہور قائل ہیں، وطی حائضہ ونفساء وصائمہ کی اباحت کا کسی دین میں پتہ نہیں لگتا مگر اس کا کوئی قائل نہیں کہ اس کے مرتکب پر حدِ زنا جاری کی جائے ——— اور آپ کا یہ ارشاد کہ ”اگر نکاح محارم نکاح حقیقی ہوتا تو ضرور اس نکاح میں داخل ہوتا جس کو رسولؐ نے مسنون اور مشروع فرمایا ہے“، بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی کہنے لگے کہ نکاح حلالہ اور خطبۂ مسلم پر نکاح کرنا اگر نکاح حقیقی ہوتا تو ضرور اس نکاح میں داخل ہوتا جس کو رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے مسنون اور مشروع فرمایا ہے، اور زوجہ کا خلاف مرضیٔ زوج صوم نفل رکھنا اگر صومِ حقیقی ہوتا تو بے شک یہ صوم مسنون وموافقِ مرضیٔ شارع ہوتا، اور نکاح و صومِ مذکور کی ممانعت ہرگز نہ کی جاتی۔

سوتیلی ماں سے نکاح کرنے والے کو قتل کرنے کی روایت

قولہ: کلا بلکہ نکاح کرنا باپ کی زوجہ سے تو ایسا فعل ہے کہ فاعل اس کا واجب القتل ہے، کما جاء فی الحدیث عن البراء بن عازبؓ قال: مَرَّبِي خالي ابو بُردةُ بنُ نيارٍ ومعه لِواءٌ، فقلتُ: اين تَذْهَبُ؟ فقال: بَعَثَنِي النبي صلى الله عليه وسلم الى رَجُلٍ تَزَوَّجَ امرأةَ ابيهِ، اٰتِيَهُ برأسِه، رواه الترمذي وابوداود، وفي رواية له وللنسائي وابن ماجة والدارمي فَأمَرَنِي أنْ أضرِبَ عُنُقَهُ وآخُذَ مالَهُ، وفي هذه الرواية قالَ عَمّي بَدَلَ خَالِي

یہ روایت امام اعظم کی دلیل ہے

اقول: مجتہد صاحب! دیکھئے اس حدیث سے بھی ہمارا ہی مطلب نکلتا ہے، کیونکہ اگر نکاح محرمات بعینہ زنا ہوتا، تو حضرت ابو بُردہ رض کو اس کے رجم یا جلد کا ارشاد ہوتا، اس قتل سے بشرطِ فہم خود ظاہر ہے کہ زنا اور نکاح محارم میں فرق زمین و آسمان ہے، یہ حدیث تو ہمارے مقابلہ میں جب پیش کرتی

---

[1] ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں حضرت ابو بُردہ بن نیار میرے سامنے سے گزرے، اور وہ ایک جھنڈا لئے ہوئے تھے، میں نے دریافت کیا کہ آپ کہاں جا رہے ہیں؟ فرمایا مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنی سوتیلی ماں سے نکاح کر لیا ہے، تاکہ میں اس کا سر قلم کر کے لاؤں یہ ترمذی اور ابوداؤد کی روایت ہے، اور اس کی ایک اور روایت میں جو نسائی، ابن ماجہ اور دارمی میں بھی ہے یہ ہے کہ مجھ کو حکم کیا گیا کہ میں اس کی گردن ماروں اور اس کا مال لے لوں، اور اس روایت میں ماموں کے بجائے ابو بُردہ کو چچا کہا ہے۔

تھی جب ہم ناکحِ محرمات کو قابلِ سزائے سخت ـــــــ مثل قتل وغیرہ کے ـــــــ نہ کہتے ہوں، بلکہ ہمارا مدعا تو فقط یہ ہے کہ اس میں اور زانی میں فرق ہے، اس لئے اس کو رجم وجلد بطور حدِ زنا نہ کیا جائے گا، سیاسۃً امام کو اختیار ہے، چاہے قتل کرے، چاہے دریا میں غرق کرے، یا اونچی جگہ سے گرا دے، ورنہ آپ ہی انصاف کیجئے کہ سر کاٹ لینا اور مال چھین لینا حدِ زنا کس کے نزدیک ہے؟ ـــــــ اور اگر یہ سزا شخصِ مذکور کو اس وجہ سے دی گئی تھی کہ اس کا کفر یا ارتداد ظاہر ہوا تھا، چنانچہ بعض[1] نے اس قصہ کو اس پر ہی محمول کیا ہے، تب تو آپ کی مطلب براری کو اس حدیث سے کیا علاقہ؟!

چند روایتوں سے اعتراض

اس کے بعد جو آپنے مُصَنَّف ابنِ ابی شَیبہ اور سُنَنِ اَثرم[2] اور اَوْسَط اَبْنِ مُنْذِر کے حوالہ سے چند روایتیں نقل کی ہیں، خلاصہ ان کا یہ ہے کہ:

> ”حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ مُحَلِّل[3] اور مُحَلَّلٌ لَہٗ اگر میرے پاس لائے جائیں تو میں ان کو رجم کروں، اور ایک روایت میں مُحَلِّل اور مُحَلَّلَہ کا لفظ ہے، علیٰ ہٰذا القیاس حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ نے ان دونوں کو زانی اور نکاح حلالہ کو سِفاح فرمایا ہے، اور نقلِ روایات کے بعد آپنے یہ کہا ہے کہ پس بنظر ان آثار کے نکاح محرماتِ ابدیہ سراسر باطل اور حرام ہے کس طرح زنا اور سِفاح قرار نہ دیا جائے گا؟ اور کیونکر نکاحِ حقیقی ہوگا؟ اِنَّ ھٰذَا لَشَیْءٌ عُجَابٌ!!“

جواب جناب مجتہد صاحب! چند بار عرض کر چکا ہوں کہ آپ جب نقلِ روایات پر آتے ہیں تو پھر بالکل پس وپیش کی نہیں سوجھتی، آپ کے مطلب کے موافق ہو یا مخالف، ذرا غور تو کیجئے کہ روایاتِ مذکورہ کے بیان سے ہمارے مطلب کی تائید نکلتی ہے یا آپ کی؟ دیکھئے! جملہ حضراتِ مجتہدین

---

[1] دیکھئے تحفۃ الاحوذی صفحہ $\frac{289}{2}$ ج ۱۲

[2] احمد بن محمد ابو بکر الاَثرم (متوفی ۲۶۱ھ) امام احمد رحمہ اللہ کے خاص شاگرد ہیں، ان کی سُنَن غیر مطبوعہ ہے ـــــــ اور ابنُ المنذر محمد بن ابراہیم (۲۴۲ - ۳۱۹ھ) مشہور محدِّث اور مجتہد ہیں، ان کی کتاب الاوسط فی السنن والاجماع والاختلاف بھی غیر مطبوعہ ہے ۱۲

[3] مُحَلِّلٌ: حلال کرنے والا یعنی زوجِ ثانی، مُحَلَّلٌ لَہٗ: وہ شخص جس کے لئے مطلقہ مُغلّظہ حلال کی گئی یعنی زوجِ اول، مُحَلَّلَہ: وہ عورت جس کو حلال کیا گیا یعنی مطلقہ ثلاثہ ۱۲

وغیرہ کا یہ مذہب ہے کہ نکاح حلالہ اگرچہ اشد قبیح ہے، اور احادیث میں مُحَلِّل و محلَّل لہ پر لعنت بھی آئی ہے، مگر محلِّل و محلَّل لہٗ اور محلّلہ لائق حدِ زنا کسی کے نزدیک نہیں ہیں، اور ظاہر بھی تو ہے کہ جس حالت میں جملہ ارکانِ نکاح موجود ہوں پھر حدِ زنا کے کیا معنی؟ اور محلَّل لہٗ اگرچہ مرتکب فعلِ شنیع ہے، مگر فعل زنا سے جوکہ موجبِ حد ہے محض اجنبی ہے، اس لئے بالبداہت قولِ حضرت عمرؓ محمول علی السیاستہ ہوگا۔

اور آپ اور آپ کے ہم مشرب اگر خلافِ عقل ونقل وجملہ سلف محلِّل اور محلَّل لہٗ اور محلّلہ پر حدِ زنا جاری کرنے لگیں، تو بعینہ ایسا ہوگا جیسا کوئی شخص خلافِ کتاب وسنت واجماع امت بوجہ وطی حائضہ ونفسا حدِ زنا جاری کرنے لگے، اور چونکہ عزم قلبی اور بوجہ شہوت اجنبیات کے دیکھنے کو بھی شارع نے زنا فرمایا ہے، تو ان پر بھی رجم وجَلد جاری کیا جائے —— اور جبکہ محلِّل ومحلَّل لہٗ کو صراحۃً قابلِ رجم فرمادینے سے جمہور کے نزدیک نکاح حلالہ نکاح حقیقی ہونے سے خارج نہیں ہوتا، تو ناکح محرمات کو قتل واخذِ مال کی وجہ سے کس طرح زانی حقیقی کہہ سکتے ہیں؟

نکاح محارم کا حال قتل جیسا ہے

خیر یہ امر تو ہوچکا، اب اور سنئے! ادلہ کاملہ میں بعد ثبوت نکاح محارم بطور مثال یہ بیان کیا تھا کہ نکاح کا حال ایسا سمجھنا چاہیے جیسا قتل کا، یعنی انزہاقِ[1] روح وغیرہ جوکہ لوازم قتل ہیں قتلِ حقیقی سے جدا نہیں ہوسکتے، حرام ہو یا حلال، یہ امر جدا رہا کہ قتل اگر حلال ہوگا، جیسا قتلِ کفار، تو ایذائے انزھاقِ روح کا قاتل سے مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر قتل حرام ہوگا، جیسا قتلِ اہلِ اسلام، تو بوجہ امورِ مذکورہ نوبتِ مطالبہ ومواخذہ آئے گی، بعینہ یہی حال نکاح کا ہے، یعنی انتفائے زنا جوکہ لوازمِ وضروریاتِ نکاح سے ہے، ہر حالت میں نکاح کے ساتھ رہے گا، نکاح حلال ہو یا حرام، یہ فرق جدا رہا کہ اگر نکاح حلال ہوگا تو وطی متفرع علیہ پر کچھ مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر نکاح حرام ہوگا جیسے نکاح محارم تو وطی متفرع علیہ پر بھی اس کی وجہ سے حرمت آئے گی، اور جیسا قتلِ کفار ہو یا قتلِ اہلِ ایمان قتلِ حقیقی کہلاتا ہے، اسی طرح پر نکاح حرام ہو یا حلال نکاح حقیقی کہلائیگا۔

اعتراض

اس کے اوپر مجتہد صاحب فرماتے ہیں: "ہاں اگر نکاحِ محرماتِ ابدیّہ پر آثارِ نکاح مثل حِل وطی وغیرہ مترتب ہوتے تو نکاح کہا جاتا، جیسا کہ اگر قتل پر آثارِ قتل

---

[1] انزہاقِ روح: جان نکلنا

مثل انزہاقِ روح وغیرہ مترتب ہوں تو قتل کہیں گے وَاِلَّا نہ"

جواب

مگر افسوس! اتنا نہیں سمجھتے کہ جیسے انزہاقِ روح خواہ بوجہ حلال ہو یا حرام، لوازمِ قتل سے ہے، ایسے ہی نفسِ وطی و انتفائے زنا لوازمِ نکاح سے ہے حلال ہو یا حرام، حِلِّ وطی کو لوازمِ نکاح سے شمار کرنا یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے، چنانچہ یہ مطلب عبارتِ ادلہ میں موجود، مگر آپ حسبِ عادت مضمونِ عبارت سے قطع نظر فرما کر اعتراض کرنے لگتے ہیں، بالجملہ جہاں نکاحِ حقیقی موجود ہوگا اس پر وطی و انتفائے زنا ضرور متفرع ہوگا، اور جیسا نکاح ہوگا ویسی ہی وطی ہوگی۔

وطی، وطی میں فرق ہے

اور وطیِ نکاحِ محارم و وطیِ زنا اگرچہ دونوں حرام ہیں، مگر یہ فرق ہے کہ زنا میں خود وطی ہی حرام ہے، اور نکاحِ محارم میں چونکہ وطی بعد نکاحِ حقیقی پائی گئی، اس لئے فی نفسہ تو حرام نہ ہوگی، ہاں اس وجہ سے کہ اس کا مبنیٰ ایک امرِ حرام ہے اس لئے یہ وطی بھی حرام ہوگی، لیکن حدِ زنا ہر ایک وطیِ حرام پر جاری نہیں ہوتی، ورنہ وطیِ حائضہ و نفسا بھی موجبِ حدِ زنا ہوتی، بلکہ حدِ زنا اس وطیِ حرام پر متفرع ہوتی ہے کہ جس کا مبنیٰ محض زنا ہو، اور نکاحِ محارم میں چونکہ وجودِ نکاح حقیقۃً ہوتا ہے تو جو وطی اس پر متفرع ہوگی وہ موجبِ حدِ زنا کیونکر ہو سکتی ہے؟ جب زنا ہی نہیں تو لوازمِ زنا کہاں؟

تشبیہ پر اعتراض

اور آپ نے عبارتِ مذکورۂ ادلہ پر جو یہ اعتراض کیا ہے کہ:

> "انزہاقِ روح جو کہ قتل پر متفرع ہوتا ہے محض بامرِ تکوینی ہے، اور حلِّ وطی جو نکاح پر مترتب ہوتا ہے بامرِ تشریعی مترتب ہوتا ہے، اور قتل افعالِ حسیّہ میں سے ہے تو نکاح افعالِ شرعیہ میں سے، پھر باوجود اس قدر تفرقہ کے بھی ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا بالکل قیاس مع الفارق ہوگا"

جواب: تشبیہ کے لئے وجہِ شبہ میں اشتراک کافی ہے

یہ اعتراض جناب کا خلافِ عقل ہے، مجتہد صاحب! مُشَبَّہ[1] اور مُشَبَّہ بہ فقط وجہِ شبہ میں شریک ہونے چاہئیں، سوائے وجہِ شبہ ہزار امور میں بھی اختلاف ہوگا تو کچھ حرج نہیں، ورنہ چاہئے "زیدٌ کالاسد" کہنا بھی غلط ہو جائے، اور یہ امر ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے،

---

[1] مُشَبَّہ: وہ چیز جس کو تشبیہ دی گئی ہے، مُشَبَّہ بہ: وہ چیز جس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، وجہِ شبہ: وہ بات جس میں تشبیہ دی گئی ہے، جیسے کسی کی تعریف میں کہا کہ یہ تو شیر ہے، اس میں وہ شخص مُشَبَّہ، شیر مُشَبَّہ بہ، اور بہادری وجہِ شبہ ہے ۱۲

اور ہم نے صورتِ قتل کو ادلّہ میں بیان کیا ہے، چنانچہ یہ امر عبارتِ ادلّہ سے خود ظاہر ہے یعنی جیسا حلّت وحرمت، حقیقتِ قتل میں کچھ خارج نہیں، بلکہ حقیقتِ قتل دونوں سے عام ہے، ایسے ہی حقیقتِ نکاح حلّت وحرمت دونوں سے عام ہے، یہ مطلب نہیں کہ بدون کسی دلیلِ مُثبِت کے حقیقت نکاح محارم محض قیاس علی القتل سے ثابت ہوتی ہے، جو آپ قیاس مع الفارق فرمانے لگے۔

اور چونکہ غرض بیانِ قتل سے فقط بیان کرنا ایسی مثال کا ہے کہ جو امورِ حسیّہ میں سے ہے، اور ہر ادنیٰ واعلیٰ بوجہ محسوسیت اس کو سمجھ سکتا ہے، تو اب آپ کا اعتراض مذکور اس پر پیش کرنا بعینہ ایسا ہے کہ مثلاً کوئی زَیْدٌ کَالْاَسَد پر یہ کہے کہ باوجودیکہ زید واسد ماہیت ولوازم وخواص وعوارضِ کثیرہ میں مختلف ہیں، پھر ایک کو دوسرے پر کیونکر قیاس کر سکتے ہیں ـــــــ الغرض بیانِ مثالِ قتل سے بھی یہ امر بداہۃً ثابت ہوتا ہے کہ وجودِ حقیقی نکاح حلّت وحرمت سے عام ہے۔

لغویات تو اب آپ کا یہ ارشاد بھی کہ:

> ”سلّمنا قتل مقیس علیہ اور نکاح مقیس ہو سکتا ہے، تو کہتے ہیں ہم کہ اگر ازہاق جو باقرارِ مؤلف اس کے آثار سے ہے، بعد ایک فعل کے جو بوجہ من الوجوہ مشاکلِ قتل ہے مترتب نہ ہوئی، تو اس کو قتلِ حقیقی نہ کہیں گے، مجازاً قتل کہیں تو ہو سکتا ہے، ایسے ہی اگر حلِّ وطی جو آثارِ نکاح سے ہے، بعد ایک عقد کے جو مشابہ نکاح کے ہو مترتب نہ ہووے تو اس کو بھی نکاحِ حقیقی نہ کہیں گے، مجازاً کہیں تو کچھ مُضائقہ نہیں، الیٰ آخر ما قال“

بالکل لغو ہو گیا، جب حقیقتِ نکاح حلّت وحرمتِ وطی سے عام ہوئی، تو حلِّ وطی کو لوازم وآثارِ نکاح سے شمار کرنا محض تحکّم ہے، ہاں بے شک جو نکاح ایسا ہو گا کہ اس پر نہ وطیِ حلال نہ وطیِ حرام کچھ بھی متفرع نہ ہو سکے، اور اس کی وطی پر احکامِ زنا مثل رجم وجَلد جاری ہوں، تو بے شک وہ نکاح حقیقی نہ ہو گا، بلکہ فی الحقیقت نکاح مجازی ہو گا، مگر چونکہ نکاح محرمات میں جو وطی ہوتی ہے اس میں اور وطی بالزنا میں فرقِ بیّن ہے، کما مَرَّ، اور اسی وجہ سے اس پر حدودِ زنا مثل رجم وجَلد مترتب نہیں ہو سکتے، تو یا لبداہت اس کو نکاح حقیقی کہنا پڑے گا، اور جیسا بوجہ ظہورِ آثار ولوازمِ قتل حرام کو قتلِ حقیقی کہتے ہو، ایسے ہی نکاح حرام کو بوجہ ظہورِ آثار ولوازمِ نکاح یعنی انتفائے حدِ زنا، نکاحِ حقیقی کہنا پڑے گا، اور جس حالت

ہیں معنی حقیقی بالبداہت موجود ہوں اس کو خواہ مخواہ مجازی کہنا خلافِ عقل ہے، ہاں جس جگہ نہ لوازم و آثارِ نکاح وقتل یعنی انتفائے زنا و ازہاقِ روح نہ ہوگا اس کو نکاح وقتل کہنا مجازی ہوگا۔

قتل تو حقیقی ہے مگر اس پر عمل نہیں

باقی آپ نے جو وہ حدیث نقل فرمائی ہے جس میں آپؐ نے مُصلّی کو ارشاد فرمایا ہے کہ جو اس کے سامنے گذرے تو اس کو دفع کردے، اور اگر انکار کرے تو اس کو قتل کردے، اور آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قتال سے مراد قتالِ مجازی ہے، یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے، فرمائیے تو سہی مجازی ہونے کی کیا وجہ؟ ہم تو قتال کے حقیقی معنیٰ سمجھتے ہیں، باقی اس پر عمل نہ ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ قتال کے معنی مجازی مراد ہوں؟ دیکھئے! جس حدیث میں آپؐ نے شاربِ خمر کو چوتھی دفعہ میں قتل کردینے کا حکم فرمایا ہے[1]، وہاں قتل سے مراد قتلِ حقیقی ہے، قتل مجازی کا کوئی قائل نہیں، ہاں یہ سب کے نزدیک مسلّم کہ اس پر بھی عمل نہیں اور اگر کوئی اور مجازی معنیٰ لیتا تو کچھ عجب بھی نہ تھا، آپ دعویٰ عمل بالحدیث کر کے کس منہ سے ایسی تاویلات کرتے ہیں؟ دل میں نہیں تو دعویٰ کی تو شرم کرنی چاہئے! ع وجد و منع بادہ اے زاہد چہ کافر نعمتے ست[2]!

اور بالفرض اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کرلیں کہ قتل سے مراد حدیث مذکور میں قتل مجازی ہے، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جہاں کہیں آثارِ نکاح وقتل موجود ہوں، وہاں بھی فقط بوجہ عروضِ حرمت، نکاح وقتلِ مذکور کو مجازی کہہ دیا جائے، اور جب یہ نکاح حقیقی ہوا تو انتفائے زنا آپ ہوگا، اور درصورتِ انتفائے زنا حد آپ کا فور ہو جائے گی، اب دیکھئے تقاریرِ سابقہ ولاحقہ سے یہ بات کالعیاں معلوم ہوگئی کہ نکاحِ محارم کی صورت میں وقوعِ زنا کے مشکوک ہونے کے کیا معنی؟ وجودِ نکاح یقیناً کہا جائے تو بجا ہے۔

وطی کے سخت حرام ہونے کے لئے حد لازم نہیں

اور آپ کا یہ کہنا کہ: ”ناکحِ محرماتِ ابدیہ دو فعلِ حرام کا مرتکب ہوتا ہے، ایک نکاحِ محرمات، دوم وطیِ محرمات“، بعد غور درست نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ فی الحقیقت نکاح حرام ہے، نفسِ وطی میں خرابی نہیں، کیونکہ متفرع علی النکاح الحقیقی ہے، ہاں بوجہ حرمتِ

---

[1] دیکھئے ترمذی شریف ص ۱۷۴ ج ۱ ۱۲

[2] بے خود ہو کر جھومنا اور شراب کو حرام بتانا حضرت زاہد! یہ کیسا کفرانِ نعمت ہے! ۱۲

اصل اس میں بھی حرمت آگئی ہے، اور بے شک ہم اس وطی کے اشد حرام ہونے کے قائل ہیں مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ حدِ زنا اس پر جاری کی جائے، ہاں اگر شرع میں یہ حکم ہوتا کہ جو امورِ حرمت میں مساوی زنا یا زائد من الزنا ہوں تو ان سب میں حدِ زنا جاری کی جائے گی تو بے شک آپ کا فرمانا ٹھیک ہوتا، وھو باطلٌ بالبداھۃ۔

صاحبِ مصباح کی دلیل کا خلاصہ

قولہ: بیانِ ماسبق سے بخوبی واضح ولائح ہو چکا کہ زنِ منکوحہ محرماتِ ابدیہ میں سے بسبب نہ ہونے محلِ نکاح کے زوجہ نہیں ہو سکتی، اور مردِ ناکح زوج نہیں ہو سکتا، اور کوئی حکم احکامِ زوجیت میں سے اس پر مترتب نہیں ہوتا، اور نیز دیگر کوئی صورت صُوَرِ حلت میں سے مثل ملک وغیرہ کے پائی نہیں جاتی، اور باقرارِ مؤلف حرمت میں نہایت بڑھ کر ہے، پھر بھی یہ وطی زنا نہ ہوئی تو کیا ہوگی؟ تعریف زنا کی جو ہے اِیْلَاجُ الْفَرْجِ فِیْ غَیْرِ الْمَحَلِّ وہ یہاں پر صادق ہے۔

دلیل پر تبصرہ

اقول: جنابِ مجتہد صاحب! فرمایئے تو سہی آپ نے محرمات کے محلِ نکاح نہ ہونے کی کون سی دلیل بیان کی ہے؟ آپ کی بڑی دلیل اس بارے میں یہ ہے کہ محرماتِ ابدیہ سے نکاح کرنا اشد مبغوض و ممقوت اور تمام شرائع میں حرام رہا، مگر اس دلیل کا حال سب کو معلوم ہے کہ کیسی ہے؟ چنانچہ اوراقِ گذشتہ میں عرض کر چکا ہوں، اور سوائے محل اور[1] ارکانِ نکاح کا صورتِ متنازعہ فیہا میں موجود ہونا تو ایسا ظاہر و باہر ہے کہ آپ جیسا ظاہر بیں بھی بشرطِ انصاف اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور منجملہ احکامِ زوجیت ثبوتِ مہر و نسب وغیرہ کا حال تو جو عرض کر آیا ہوں کتبِ فقہ میں ملاحظہ فرما لیجئے، اکثر علماء نے یہی لکھا ہے کہ عند الامام یہ احکام سب ثابت ہو جائیں گے۔

باقی رہا حلِ وطی جس کو آپ بار بار کہے جاتے ہیں، اس کی کیفیت اوپر عرض کر چکا ہوں، کہ حلتِ وطی کو آثار و لوازم نکاح حقیقی سے فرمانا آپ کی خوش فہمی ہے، بلکہ حقیقتِ نکاح حلت و حرمتِ وطی سے عام ہے، ہاں بوجہ تضاد نکاح و سفاح انتفائے زنا بے شک لوازم نکاح حقیقی سے ہوگا، اور یہ بھی آپ کی ذکاوت کا نتیجہ ہے کہ نکاح محرمات میں وطی کے اشد من الزنا ہونے سے زنا حقیقی کہتے ہو، اور بطلانِ نکاح کے لئے دلیلِ کامل سمجھتے ہو۔

---

[1] اور بمعنی دیگر

زنا کی تعریف[1] میں مناقشہ

اور آپ نے جو زنا کی تعریف اِیلَاجُ الْفَرْجِ فِیْ غیرِ المحلِّ بیان کی ہے، اول تو اس کے تسلیم ہی میں ہم کو کلام ہے، حنفیہ کے یہاں تو لواطت اگرچہ اشد من الزنا ہے مگر حدِ زنا اس پر جاری نہیں کی جاتی، ہاں امام کو اس کا اختیار ہے کہ حدِ زنا سے بھی زیادہ اس کو سزا دے، پھر حنفیہ کے مقابلہ میں یہ تعریف بیان کرنی آپ کی کوتاہ اندیشی ہے، اس کے سوا تفخیذ وغیرہ میں حدِ زنا کسی کے نزدیک واجب نہیں ہوتی، حالانکہ تعریفِ جناب بظاہر اس پر بھی صادق آتی ہے، ـــــــ اور یہ عذر آپ کا مسموع نہ ہوگا کہ یہ تعریف زنا کی فلاں مصنف یا فلاں عالم حنفی نے کی ہے، ہماری آپ کی گفتگو مذہبِ امام پر ہے، جب تلک آپ کسی تعریف کا عند الامام مسلّم ہونا ثابت نہ کر دیں گے ہم اس کو قابلِ جواب بلکہ قابلِ التفات بھی نہ سمجھیں گے۔

حرمتِ جماع زنا سے عام ہے

اس کے بعد عبارتِ ادلّہ جو اخیر اس دفعہ میں ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ:

> "محارم سے بواسطۂ نکاح وطی کرنا اگرچہ زنا نہیں، مگر اشد حرام ہونے میں کلام نہیں، غایت ما فی الباب حرمتِ وقاع کو زنا سے عام کہنا پڑے گا، اور یہ بات بطورِ عقل و نقل مسلّم ہے، بطورِ منقول تو یوں مسلّم کہ جماع حالتِ حیض و نفاس میں حرام ہے اور زنا نہیں، اور بطورِ معقول یوں واجب التسلیم کہ آثار کا مؤثر[2] سے عام ہونا معقولات میں مسلّم"

اعتراض

اور باوجود بداہتِ مطلبِ مذکور ہمارے مجتہد العصر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ:

---

[1] تنویر الابصار میں اس زنا کی جس میں حد واجب ہوتی ہے یہ تعریف کی گئی ہے:

وَطْءُ مُکَلَّفٍ نَاطِقٍ طَائِعٍ فِیْ قُبُلٍ مُشْتَہَاۃٍ
خَالٍ عَنْ مِلْکِہٖ وَ شُبْہَتِہٖ فِیْ دَارِ الْاِسْلَام
(شامی ص ۱۴۲ ج ۳، کتاب الحدود)

عاقل بالغ بولنے والے کا برضا و رغبت کسی قابلِ خواہش عورت کی اگلی راہ میں صحبت کرنا، جو ملکِ یمین اور ملکِ نکاح سے خالی ہو نیز ملکیت کے شائبہ سے بھی خالی ہو، اور یہ واقعہ دار الاسلام میں پیش آیا ہو ۱۲

[2] مثلاً سورج مؤثر ہے اور گرمی اس کا اثر ہے، جو عام ہے، کیونکہ گرمی کے اسباب سورج کے علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں، اسی طرح زنا مؤثر ہے اور حرمت اس کا اثر ہے، لہٰذا حرمت عام ہوگی، کیونکہ حرمتِ جماع کے زنا کے علاوہ اور بھی اسباب ہو سکتے ہیں ۱۲

> "حرمتِ نکاح مذکور کو حرمتِ حیض و نفاس پر قیاس فرمانا بعید از عقل و خلافِ علم اصول ہے" کیونکہ علمِ اصول میں صاف لکھا ہے کہ وطیِ حیض و نفاس میں قبحُ لغیرہ ہوتا ہے ـــــــ اور اس کے ثبوت کے لئے عبارتِ نورالانوار حسبِ عادت نقل فرمائی ہے ـــــــ اور وطیِ محرماتِ ابدیّہ کل اَحیان میں قبیح لعینہ ہے، پس باوجود اس فارقِ بیّن کے قیاس کرنا محض قیاس مع الفارق ہوا"

یہ عقل کو جواب دینا ہے

حیف! اگر مجتہد صاحب کو کچھ بھی عقل ہوتی تو سمجھ جاتے کہ ہمارا مطلب بیانِ مثالِ حیض و نفاس سے ثبوتِ عمومیتِ حرمتِ وقاع بہ نسبت زنا ہے، اب اس پر آپ کا یہ اعتراض کرنا بعینہ ایسا ہے کہ مثلاً کوئی کہے کہ زید حیوان ہے تو انسان بھی ضرور ہوگا، اور اس کے جواب میں دوسرا شخص کہے کہ حیوانیت مستلزمِ انسانیّت نہیں، دیکھئے فرس، غنم وغیرہ کو حیوان تو کہہ سکتے ہیں مگر انسانیت کا پتہ بھی نہیں، اور اس جواب پر کوئی آپ جیسا ذہین یہ اعتراض کرنے لگے کہ زید کو فرس، غنم وغیرہ پر قیاس کرنا بالکل خلافِ عقل و قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ زید کی ماہیّت اور، ان کی ماہیّت اور، زید کے خواص و لوازم و عوارض کچھ اور، ان کے کچھ اور، یا کوئی کہنے لگے کہ مجتہد العصر محمد احسن صاحب اس زمانہ کے مجتہد ہیں تو عالم و عاقل، حقیقت شناس و دقیقہ سنج بھی ضرور ہوں گے، اور اس کے مقابلہ میں کوئی کہنے لگے کہ اس زمانہ میں اجتہاد، علم و عقل سے عام ہے، چنانچہ مجتہدانِ زمانۂ حال مثل مُقرظین و مدّاح مصباح سینکڑوں ایسے ہیں کہ عبارتِ اردو سمجھنے سے بھی عاری ہیں، تو اب اس پر کوئی اگر یہ اعتراض کرنے لگے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ مولوی محمد احسن صاحب اور دیگر مجتہدین میں اوصاف و عوارضِ متعددہ میں تباینُ و اختلاف ہے، تو اُس کی کم فہمی کی بات ہے، اسی طرح پر ہم نے بھی حرمتِ وقاع کے زنا سے عموم ظاہر کرنے کے لئے حیض و نفاس کی مثال بیان کی تھی، اس پر آپ کا اعتراضِ مذکور پیش کرنا عقل کو جواب دینا ہے۔

علاوہ ازیں اگر آپ کے نزدیک حرمتِ وقاع زنا سے عام نہیں تو خیر یہی فرمائیے، اور وطیِ زوجۂ حائضہ و نفساء و مُحرِمہ و صائمہ و معتکفہ وغیرہا پر خلافِ نصوص و اجماع حدِّ زنا کا فتویٰ لگائیے، اول تو اس فتوے سے اشتہارِ اجتہادِ جناب دوبالا ہو جائے گا، دوسرے کم فہم ظاہر بینوں کی نظر میں آپ کا زہد و تقویٰ خوب مستحکم ہو جائے گا۔

دعویٰ بلا دلیل

باقی اس کے آگے جو آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ: "زنا، وطیِ محرمات

سے عام ہے"، یہ آپ کا دعویٰ بلا دلیل کون سنتا ہے؟ اول آپ اس وطی کا جو نکاح محرمات پر مبنی و متفرع ہو، زنا ہونا ثابت فرمائیے، پھر کہیں دعوئے عمومیت کیجئے، اور یہ نہ ہو سکے تو ہمارے دلائل ہی پر کچھ اعتراض فرمائیے، مگر اعتراض ہو، مجنونوں کی بڑ نہ ہو!

عرضِ اخیر

مجتہد صاحب! بحمد اللہ آپ کی تقریر کے جواب سے تو فارغ ہو چکا، مگر عرضِ اخیر یہ ہے کہ دیکھئے نکاح محارم کا نکاح حقیقی ہونا ہم نے بدلائلِ عقلیہ و نقلیہ ثابت کر دیا، اور آپ کے جملہ شکوک و شُبہات کو رفع کر دیا، اب آپ کو چاہئے کہ کوئی نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالۃ اس کے مقابلہ میں ہو تو لائیے، ورنہ مقتضائے غیرت و انصاف تو یہ ہے کہ اول تو اس مسئلہ کو تسلیم کیجئے، اور نہیں تو زبان کو سنبھالئے، اور ان لن ترانیوں سے باز آئیے۔

مگر یہ امر تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی نصِ صریح تو آپ یا آپ کے ہم مشرب لا چکے، سوا اس کے کہ یا تو وہ آیات و احادیث کہ جو نکاح محرمات کے اشد حرام ہونے پر دال ہوں بیان کرو گے، اور یا محرمات کے محلِ نکاح ہونے سے بلا دلیل فقط استبعادِ بے دلیل کے بھروسے انکار کر دو گے، سو یہ ابھی عرض کر آیا ہوں کہ حرمتِ وقاع زنا سے عام ہے، اور حدیث ابو بُردہ بن نیار جو اس باب میں اکثر کم فہم حجتِ قطعی خیال کرتے ہیں، بروئے انصاف اور اُلٹی وطیِ محرمات کے عدمِ زنا ہونے پر دال ہے، کما مَرَّ

اور رہا محرمات کا محلِ نکاح ہونا، اس کی تفصیل بھی اوپر گذر چکی ہے، اس لئے یہ التماس ہے کہ اگر آپ اس بارے میں کچھ لب کشائی کریں تو مضامینِ محرّرۂ احقر کا بلا دلیل انکار نہ فرمائیں، بلکہ جو لکھو مدلّل ہو، مگر آپ کے انداز سے ظاہر ہے کہ جوابِ معقول تو کیا خاک دو گے، ہاں حسبِ عادت بلا وجہ تبرّا بھیجنے کو مستعد ہو جاؤ گے۔

اس کے آگے جو آپ نے ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، اس میں تو فقط رفعِ خجالت کے لئے عبارتِ ادلّہ بتغیرِ یسیر نقل فرما دی ہے، بلکہ آپ کے تصرّف فرمانے سے عبارتِ مذکور ایسی مسخ ہوئی ہے کہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ اس پر ہنستا ہے، اور یہیں کچھ منحصر نہیں، اکثر جگہ آپ نے ادلّہ سے اخذ کیا ہے، سو اس کے جواب میں اور تو کیا عرض کروں، حسبِ حال ایک شعر پیش کرتا ہوں و بس ؎

آنچہ مردم می کند بوزینہ ہم آں کند کز مرد بیند دم دم[1]!

والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ (اس شخص پر سلامتی ہو جو ہدایت کی پیروی کرے)

---

[1] جو کچھ آدمی کرتا ہے، بندر بھی کرتا ہے ÷ پٹھا پھٹے وہی کرتا ہے جو آدمی کو کرتے دیکھتا ہے ۱۲

۱۰

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

مذاہبِ فقہاء ——— مستدلات فقہاء ——— دہ دردہ کی بحث ——— دہ دردہ منجملہ آرائے مبتلیٰ بہ ہے ——— دہ دردہ پر عمل واجب ہونے کا مطلب ——— الماء طہور سے استدلال کی حقیقت ——— حدیث قلتین کی بحث ——— قلتین کی حدیث ضعیف ہے ——— حدیثِ قلتین میں اضطراب ہے ——— حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم کیا ہے ——— کیا دہ دردہ سے تحدید بدعت ہے؟ ——— تحدید میں اختلافِ اقوال کی وجہ ——— حرکت کثیر وقلیل کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے ——— حدیث لایبولن احدکم فی الماء الدائم کی بحث ——— حدیث استیقاظ کی بحث ——— حدیث کا صحیح مطلب اور الماء طہور سے تعارض ——— حدیثِ ولوغ کلب کی بحث ——— حدیثِ ولوغ کلب کا صحیح مطلب ——— حدیثِ ولوغ اور حدیثِ بیر بضاعہ میں تعارض ——— الماء طہور کی بحث کا تتمہ ——— قلتین کی بحث کا تتمہ ——— تحدید ماء میں امام صاحب کا اصل مذہب ——— حدیثِ قلتین کی ایک اور توجیہ ——— آثار صحابہ کی بحث

۱۰

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

اصحاب ظواہر ــــــ جو اپنے آپ کو اہل حدیث کہتے ہیں، اور دوسرے لوگ ان کو غیر مقلد کہتے ہیں ــــــ اس بات کے قائل ہیں کہ پانی میں نجاست گرنے سے پانی مطلقًا ناپاک نہیں ہوتا، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور چاہے پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں پانی پاک ہے، مولانا محمد عبدالرحمٰن مبارک پوری جو مشہور اہل حدیث عالم ہیں، ترمذی شریف کی شرح تحفۃ الاحوذی ص۶۶ ج۱ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

حدیثُ الباب قد اسْتَدَلَّ به الظاهريةُ على ماذَهَبُوا اليه، من ان الماءَ لايَتَنَجَّسُ مطلقًا، وان تَغَيَّرَ لونُه وطعمُه اوريحُه بوقوع النجاسة فيه۔

باب کی حدیث (یعنی الماءُ طَهُورٌ لَایُنَجِّسُہ شیءٌ) سے اصحابِ ظواہر نے اپنے اس مذہب پر استدلال کیا ہے جو انھوں نے اختیار کیا ہے یعنی پانی مطلقًا ناپاک نہیں ہوتا، اگرچہ پانی میں نجاست گرنے سے اس کا رنگ، مزہ یا بو بدل جائے۔

مالکیہ کے نزدیک پانی میں ناپاکی گرنے سے اگر کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا، ورنہ نہیں، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ان کے نزدیک مدار اوصاف کے بدلنے پر ہے۔

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر پانی ڈھائی قلّوں (مشکوں) سے کم ہے اور اس میں نجاست گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، خواہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے ——— اور اگر پانی ڈھائی قلّے یا زیادہ ہے تو ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر اتنی ناپاکی گر جائے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک اگر پانی تھوڑا ہے تو ناپاکی گرنے سے ناپاک ہو جائے گا خواہ ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں پانی ناپاک ہو جائے گا، ——— اور اگر پانی زیادہ ہے تو ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر بہت زیادہ ناپاکی گر جائے یعنی پانی میں ناپاکی کا رنگ، بو، یا مزہ محسوس ہونے لگے تو ناپاک ہو جائے گا۔

اور امام اعظم رحمہ اللہ نے قلیل وکثیر پانی کی کوئی تحدید نہیں کی ہے کیونکہ کسی روایت میں تحدید وارد نہیں ہوئی ہے، امام صاحب رحؒ نے کم زیادہ ہونے کا فیصلہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے مگر چونکہ عام لوگوں کو اس کا فیصلہ کرنے میں دشواری تھی، اور اختلاف کا احتمال بھی تھا، اس لئے امام محمد رحمہ اللہ نے حرکت کے ذریعہ تعیین فرمائی کہ جس پانی کے ایک کنارے میں حرکت دینے سے دوسرا کنارہ نہ ہلے تو وہ کثیر ہے اور اگر دوسرے کنارہ تک حرکت پہنچ جائے تو قلیل ہے، امام محمدؒ مُوَطّا میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

اذا كان الحوضُ عظيمًا اِنْ	جب حوض (پانی کا گڑھا) بڑا ہو کہ اگر اس
حُرِّكَتْ منه ناحيةٌ لم تَتَحَرَّكْ	کے ایک کنارہ کو حرکت دی جائے تو
به الناحيةُ الأُخرىٰ، لم يُفْسِدْ	دوسرا کنارہ نہ ہلے، تو اس پانی کو ناپاک
ذلكَ الماءَ ماوَلَغَ فيهِ مِنْ	نہیں کرے گا اس پانی میں کسی درندہ
سَبُعٍ، ولاماوَقَعَ فيه من	کا منہ ڈالنا، اور نہ اس پانی میں کسی
قَذَرٍ، اِلّاأن يغلب على ريحٍ	ناپاکی کا گرنا، مگر یہ کہ ناپاکی غالب ہو جائے

او طعم، فاذا کان حوضًا صغیرًا ان حُرِّکَتْ منه ناحیة تَحَرَّکَتِ الناحیةُ الاخریٰ، فولَغَ فیه السباعُ، اووقع فیه القَذَرُ، لا یُتَوَضَّأُ منه..... وهذا کلّه قولُ ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ (ص۶۶)

بو یا مزہ پر، اور جب حوض چھوٹا ہو کہ اگر اس کے ایک کنارہ کو حرکت دی جائے تو دوسرا کنارہ ہلنے لگے، پھر اس میں درندہ منہ ڈال دے، یا اس میں ناپاکی گرجائے تو اس سے وضو نہیں کیا جائے گا..... اور یہ تمام باتیں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہیں۔

امام محمد رحمہ اللہ نے حرکت کے ذریعہ فیصلہ کرنے کو امام اعظم رحمہ اللہ کا قول قرار دیا ہے، کیونکہ یہ امام صاحب کے قول کی تشریح ہے، ورنہ امام صاحب نے خود کوئی معیار مقرر نہیں کیا، مُبتلیٰ بہ کی رائے پر معاملہ کو چھوڑ دیا ہے، اور مُبتلیٰ بہ کی رائے پر معاملہ کو چھوڑنے کا مطلب یہی ہے کہ دیکھنے والے کی نظر میں پانی اتنا زیادہ ہو کہ اگر اس میں کسی جگہ ناپاکی گرے تو وہ سارے پانی میں نہ پھیل جائے، بلکہ بعض پانی ہی میں رہے، اور تھوڑے پانی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، اور اس بات کا فیصلہ حرکت دینے ہی سے کیا جاسکتا ہے، اگر ایک طرف کی حرکت دوسری طرف پہنچتی ہے تو نجاست کا اثر بھی پہنچے گا، ورنہ نہیں۔

پھر چونکہ اس بات کا فیصلہ بھی عام لوگوں کے لئے دشوار تھا کہ ایک طرف کی حرکت دوسری طرف پہنچتی ہے یا نہیں؟ اس لئے امام محمد رحمہ اللہ سے سبق کے دوران پوچھا گیا کہ مثال سے اس کی وضاحت فرمائیں، چنانچہ آپ جس مسجد میں سبق پڑھا رہے تھے، اس کے صحن کی طرف اشارہ کرکے فرمایا کہ: کَصَحْنِ مسجدی هذا (میری اس مسجد کے صحن کے بقدر بڑا حوض ہے، اور اس سے کم چھوٹا حوض ہے) سبق کے بعد طلبہ نے اس صحن کی ہاتھوں سے پیمائش کی، اور ہاتھ چونکہ چھوٹے بڑے ہوتے ہیں اس لئے مختلف اقوال پیدا ہوگئے ________ فقہاء متاخرین نے عوام کی سہولت کے لئے ان مختلف اقوال میں سے درمیانی قول

دَہ دردَہ (۱۰×۱۰=۱۰۰) یعنی سَو ہاتھ مُرَبَّعْ کا قول لے لیا، اسی پر عام طور پر فتویٰ دیا جاتا ہے، مگر مذہب حنفی میں یہ اصل قول نہیں ہے۔

روایات پانی کی پاکی، ناپاکی کے سلسلہ میں درج ذیل روایات ہیں:

پہلی روایت: بُضَاعَہْ کے کنویں کا واقعہ ہے، "بُضَاعَہ" مدینہ منورہ کی ایک عورت کا نام تھا، یہ کنواں اس عورت کے نام سے مشہور تھا، یہ کنواں مدینہ منورہ کے نشیبی حصہ میں واقع تھا، برسات میں مدینہ منورہ کا پانی اسی جانب بہتا تھا، اور یہ کنواں اس کی زد میں آتا تھا، برسات کے بعد اس کنویں سے پانچ باغوں کی سینچائی ہوتی تھی، اس کنویں کا پانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کے استعمال کے لئے لایا جاتا تھا، ایک مرتبہ حضور اکرم ﷺ اس کے پانی سے وضو فرما رہے تھے، صحابہ کرام نے دریافت کیا: یا رسول اللہ! آپ بُضاعہ نامی کنویں کے پانی سے وضو فرماتے ہیں حالانکہ اس میں حیض کے چیتھڑے، کتوں کا گوشت اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی ہیں؟! حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اِنَّ الْمَاءَ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهٗ شَيْءٌ (ترمذی ص۲۱ ج۱) پانی یقیناً پاک ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی

دوسری روایت: حضرت ابو اُمامہ باہلی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهٗ شَيْءٌ اِلَّا مَا غَلَبَ عَلٰی رِيْحِهٖ وَطَعْمِهٖ وَلَوْنِهٖ (ابن ماجہ ص۴۰)	بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہ ناپاکی مستثنیٰ ہے جو پانی کی بو، مزہ اور رنگ پر غالب آجائے۔

یہ حدیث ابنِ ماجہ میں ہے، اس کی سند میں رِشْدِیْن بن سعد ایک راوی ہیں جو ضعیف ہیں، یہ حدیث سُنَن بَیْہَقی[1] وغیرہ میں ایک اور سند سے بھی آئی ہے، مگر وہ بھی ضعیف ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

اِنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ اِلَّا اَنْ تَغَيَّرَ	پانی بے شک پاک ہے مگر یہ کہ اس کی

---

[1] سنن بیہقی ص۲۶۰ ج۱ نصب الرایۃ ص۹۴ ج۱

ریحه او طعمه او لونه بنجاسةٍ تحدث فیها[1]	بو، مزہ، یا رنگ کسی ایسی ناپاکی کی وجہ جو اس میں گری ہے بدل جائے، تو وہ پانی مستثنیٰ ہے۔

اس حدیث کی سند میں بَقِیَّہ بن الولید ایک راوی ہیں جو متکلَّم فیہ ہیں، الغرض استثناء والی کوئی روایت صحیح نہیں ہے۔

تیسری روایت: حضرت جابر بن عبداللہ رضؓ فرماتے ہیں کہ ہم دورانِ سفر ایک تالاب پر پہنچے، اچانک ہم نے دیکھا کہ اس میں ایک مرا ہوا گدھا پڑا ہے، ہم اس کا پانی استعمال کرنے سے رُک گئے، یہاں تک کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اِنَّ الماءَ لایُنَجِّسُهٗ شیٔ" (بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی) پھر ہم نے پانی پیا اور سیراب ہوئے، اور ہم نے اپنے ہمراہ بھی اس کا پانی لیا ـــــــ یہ حدیث شریف ابن ماجہ میں ہے، اس کی سند میں طَرِیف بن شہاب ایک راوی ہیں جو ضعیف ہیں۔

چوتھی روایت: قُلَّتین (دو مشکوں) والی حدیث ہے، حضرت ابنِ عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں پوچھا گیا جو چٹیل زمین میں ہوتا ہے، اور جس پر چوپائے اور درندے باری باری آتے ہیں، (وہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اِذَا بَلَغَ الماءُ قُلَّتَیْنِ لَمْ یَحْمِلِ الخَبَثَ (ترمذی ص۲۱ ج۱)	جب پانی دو قُلّے (مٹکے) ہو جائے تو وہ ناپاکی کو نہیں اُٹھاتا

پانچویں روایت: ماءِ راکد میں پیشاب کرنے کی ممانعت والی حدیث ہے، امام بخاری اور مسلم حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ:

---

[1] کذا فی البیہقی ونصب الرایہ وفی حاشیۃ سنن الدارقطنی (ص۲۸ ج۱) بنجاسۃ تحدث فیہ ۱۲

لَایَبُوْلَنَّ احدُکم فی الماءِ الدائمِ الذی لایَجْرِی، ثم یَغْتَسِلُ فیه (مشکوٰۃ ص۵ ج۱)

تم میں سے کوئی شخص ہرگز اس ٹھہرے ہوئے پانی میں جو بہتا نہ ہو پیشاب نہ کرے پھر وہ اس میں غسل کرے گا۔

چھٹی روایت: نیند سے بیدار ہونے والے کی حدیث ہے، بخاری ومسلم حضرت ابوہریرۃ رضؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

اذا استَیقَظَ احدُکم من نومه فلا یَغْمِسُ یدَہٗ فی الإناءِ حتّٰی یَغْسِلَهَا ثلثا، فانه لایَدْرِی این باتَتْ یدُہٗ (مشکوٰۃ ص۴۵ ج۱)

جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے جب تک وہ ہاتھوں کو تین دفعہ دھو نہ لے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے؟!

ساتویں روایت: ولوغ کلب کی حدیث ہے، امام بخاری اور مسلم حضرت ابوہریرہ رضؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

اذا شَرِبَ الکلبُ فِی إناءِ احدِکم فَلْیَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرّاتٍ

جب کتّا تم میں سے کسی کے برتن میں سے پی لے، تو اس برتن کو سات مرتبہ دھوؤ

مسلم شریف کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ:

طُهُوْرُ إناءِ احدکم اذا وَلَغَ فیه الکلبُ ان یَغْسِلَهٗ سَبْعَ مَرّاتٍ أُوْلَاهُنَّ بالتُّرابِ. (مشکوٰۃ ص۵۱ ج۱)

تمہارے برتن کی پاکی جب اس میں کُتا منہ ڈال دے، یہ ہے کہ اس برتن کو سات مرتبہ دھوؤ، ان میں سے پہلی مرتبہ مٹی سے دھوؤ۔

آٹھویں روایت: گھی میں چوہا گرنے کی حدیث ہے، بخاری شریف[1] میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ (جمے ہوئے) گھی میں

---

[1] بخاری شریف ص۸۳۲ ج۲ مصری، بابُ اذا وقعت الفارۃ الخ، کتابُ الذبائح ۱۲

چوہا گر کر مر گیا، آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا:

اَلْقُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوْهُ — چوہا پھینک دو اور اس کے اردگرد جو گھی ہے اس کو بھی پھینک دو، اور باقی گھی استعمال کرو۔

مستدلاتِ فقہاء **اصحابِ ظواہر:** نے پہلی روایت لی ہے، باقی تمام روایات کو انھوں نے نظرانداز کر دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ میں الف لام جنسی ہے یعنی پانی کی جنس اور ماہیت پاک ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی، اور جب پانی کی ماہیت پاک قرار پائی تو اب خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور ناپاکی خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ بہر صورت پانی ناپاک نہ ہوگا ——— یا الف لام استغراقی ہے، جو پانی کے تمام افراد کو گھیرتا ہے یعنی پانی کے جملہ افراد پاک ہیں، کسی فرد کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی۔

مالکیہ: نے بھی اس روایت کو لیا ہے، مگر اُس استثناء کے ساتھ جو دوسری روایت میں آیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر نجاست گرنے سے پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا، ورنہ نہیں، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور چاہے ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، باقی تمام روایات کی انھوں نے تاویل کی ہے۔

شوافع اور حنابلہ: نے تیسری روایت پر یعنی قُلَّتَیْن والی حدیث پر مسئلہ کا مدار رکھا ہے، اور باقی روایتوں کی وہ حضرات تاویل کرتے ہیں۔

اور احناف: نے روایات ۵ تا ۸ کو لیا ہے، ان روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قلیل پانی میں ناپاکی گرنے سے پانی مطلقاً ناپاک ہو جاتا ہے، چاہے کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے ——— اور پہلی روایت کو بیر بُضاعہ کے ساتھ خاص سمجھا ہے یا اس میں توہمات کی وجہ سے پانی کے ناپاک ہونے کی نفی ہے، اور دوسری روایت اور تیسری روایت کو کثیر پانی پر محمول کیا ہے، اور چوتھی روایت یعنی قلتین والی

حدیث بہتے ہوئے پانی کے بارے میں ہے، یعنی پہاڑی علاقوں میں پائے جانے والے چشموں اور آب شاروں کے بارے میں ہے، جن میں پانی زمین سے پھُوٹتا ہے، یا اوپر سے ٹپکتا ہے، پھر جب گڑھا بھر جاتا ہے تو پانی بہنے لگتا ہے، ایسے پانی میں اگر ناپاکی گر جائے، یا کوئی درندہ اس میں منہ ڈال کر پانی پئے، تو ناپاکی پانی کی سطح پر نہیں ٹھہرے گی، بلکہ پانی کے بہاؤ کے ساتھ بہہ جائے گی، لہٰذا یہ حدیث ماءِ جاری (بہنے والے پانی) سے متعلق ہے۔

اور قلیل وکثیر پانی کی تحدید کے بارے میں چونکہ کوئی نص نہیں ہے، اس لئے امام اعظم رحمہ اللّٰہ نے اس معاملہ کو مُبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، امام محمد رحمہ اللّٰہ نے لوگوں کی سہولت کے لئے حرکت کو معیار مقرر کیا ہے مگر جب اس سے فیصلہ کرنے میں دشواری محسوس ہوئی، تو صحن مسجد کو مثال کے طور پر بیان کیا، جس کی پیمائش میں اختلاف ہوا، متاخرین نے ان مختلف اقوال میں سے درمیانی قول دَہ در دَہ کو برائے فتویٰ اختیار کیا ــــــ پس دَہ در دَہ پر کسی نص کا مطالبہ کرنا ایک بے معنی سی بات ہے، مگر اہلِ حدیث حضرات کے بہت بڑے عالم مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے ہندوستان کے تمام احناف کو بذریعہ اشتہار چیلنج دیا جس میں اس مسئلہ کے لئے بھی نقل صحیح، صریح طلب کی، حضرت قُدِّسَ سِرُّہ نے ادلۂ کاملہ میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ ذیل میں پڑھئے مزید تفصیل کے لئے تسہیل ادلۂ کاملہ کا مطالعہ مفید ہوگا۔

دفعۂ عاشر

خلاصۂ جوابِ ادلۂ کاملہ خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ حضرت سائل لاہوری نے حنفیہ سے تحدیدِ آبِ کثیر دَہ در دَہ کے ساتھ کرنے کی دلیل طلب کی تھی ــــــ اس کے جواب میں ادلۂ کاملہ میں یہ بیان کیا تھا کہ آپ کا مطلب اگر یہ ہے کہ بجائے تحدید دَہ در دہ "عدمِ تحدید"

حق ہے، اور حجت اس بارے میں حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ ہے، تو یہ آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ حدیث مذکور میں الف لام طبیعت[1] یا استغراق کا مانا جائے، اور یہ امر کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں، بلکہ شانِ نزولِ حدیثِ مذکور، اور احادیثِ دیگر، و عمل درآمد زمانۂ نبوت و صحابہ وغیرہ اس کے مخالف ہیں، بلکہ الف لام حدیثِ مذکور میں عہدِ خارجی ماننا پڑے گا، اور جب الف لام عہد کا ہوا، تو اب ثبوتِ "عدم تحدید" اس حدیث سے معلوم! کیونکہ ثبوتِ "عدم تحدید" استغراق و طبیعت پر موقوف ہے۔

اور اگر بمقابلہ تحدید دَہ در دَہ آپ درپے تحدیدِ قُلَّتَیْن ہیں، اور حدیثِ قُلَّتَیْن آپ کی سند ہے، تو اول تو وہ حدیث مُضْطَرِبْ ہے، اور اضطراب آیا تو پھر آپ کی شرطِ صحت کہاں سے آئے گی، جو آپ کا مدعا ثابت ہو؟! —— دوسرے حدیث لَا يَبُوْلَنَّ اَحَدُكُمْ جو صحیح متفق علیہ ہے، حدیثِ قُلَّتَیْن کے معارض، کیونکہ حدیث لَا يَبُوْلَنَّ سے صاف ظاہر ہے کہ پیشاب وغیرہ کے پڑنے سے کوئی خرابی آتی ہے، جس کی یہ پیش بندی ہے، سو وہ خرابی بجز نجاست اور کیا ہوگی؟ مگر مضمون لَا يَحْمِلُ الْخَبَثَ اور لَا يُنَجِّسُهٗ بظاہر اس کے مخالف، کیونکہ اس سے نفیِ نجاست مقصود ہے، اور حدیثِ سابق سے وجودِ نجاست ثابت۔

علاوہ ازیں توافقِ[2] آرائے خاص و عام، و ارشاداتِ نبوی، و کیفیتِ زمانۂ نبوت اس امر کی مؤید کہ پانی وقوعِ نجاست سے نجاست قبول کرتا ہے، ظہورِ اثرِ نجاست ہو کہ نہ ہو، ان وجوہ سے حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ اور حدیثِ قُلَّتَیْن تو مُثْبِتِ عدمِ تحدید و تحدید نہ رہیں، اور حدیث لَا يَبُوْلَنَّ بوجہ احتیاط واجبُ العمل ہوئی، کیونکہ ایسے مقامات میں بدلالت وجوبِ طہارت بعد نوم، یا حرمتِ اکلِ صید[3] واقع فی الماء، احتیاط واجب ہے، ہاں فرقِ آبِ قلیل و آبِ کثیر متفق علیہ ہے، اس لئے قلیل کو وقوعِ نجاست سے ناپاک، اور کثیر کو تا وقتیکہ احد الاوصاف متغیر نہ ہوں طاہر سمجھنا ضروری ہوا۔

اور چونکہ فرقِ آبِ قلیل و آبِ کثیر منجملہ محسوسات ہے، اور کوئی حدیثِ صحیح قابلِ اعتماد

---

[1] طبیعت: ماہیت، استغراق: تمام افراد کو گھیر لینا، الف لام جنسی کو الف لام طبیعت بھی کہتے ہیں ۱۲ [2] توافق: اتفاق ۱۲

[3] شکار اگر زخمی ہو کر پانی میں گر جائے اور مر جائے، تو اس کا کھانا جائز نہیں، کیونکہ معلوم نہیں وہ تیر کے زخم سے مرا ہے، یا پانی کی وجہ سے مرا ہے، اس لئے احتیاط اس کے نہ کھانے میں ہے ۱۲

دربارۂ تحدیدِ قلیل وکثیر موجود نہیں، اور حدیثِ قُلَّتَین بوجہ اضطراب ایسے مواقع میں حجت نہیں ہوسکتی، کیونکہ شرائطِ ادائے فرائض کے لئے ایسی ہی حجت چاہئے جیسی فرائض کے لئے، تو اس لئے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر رکھنا مناسب ہوا، کیونکہ ادائے فرائض میں ہر جگہ رائے مبتلیٰ بہ کام آتی ہے، ادائے جہاد میں تمیزِ کافر و مؤمن ضرور ہے، اور سب جانتے ہیں کہ یہ تمیز رائے مبتلی بہ پر چھوڑی گئی ہے، علیٰ ہٰذا القیاس نکاح اور امامت وغیرہ قصوں میں زوج و امام وغیرہ کا مؤمن ہونا شرط ہے، اور یہ امر رائے مبتلی بہ پر موقوف ہے، کیونکہ سب جانتے ہیں کہ ایمان کا پہچاننا ایک رائے کی بات ہے، کیونکہ اصل ایمان امرِ قلبی ہے —— سو جب امام صاحب نے یہ دیکھا کہ رائے مبتلیٰ بہ اس باب میں حجتِ کاملہ ہے، تو بناچاری اُسی کی رائے پر رکھنا ضرور ہوا۔

باقی رہا دَہ در دَہ، سو اس پر شور و شغب کرنا امرِ بے جا ہے، اس کو کسی نے حنفیہ میں سے اصل مذہب نہیں کہا، ہاں کسی کی یہی رائے ہو تو مضائقہ نہیں، سو چونکہ اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف گئی اس لئے یہی مشہور اور معمول بہ عند المتأخرین ہوگیا، اور جو عوام صاحبِ رائے نہیں ہوتے ان کے لئے یہ رائے ایک تکیہ گاہ بے حجت نظر آئی، ورنہ اصل مذہب یہی ہے جو رائے مبتلیٰ بہ میں آئے۔

اب گذارش یہ ہے کہ آپ کے پاس اگر کوئی حدیث —— حسبِ شرائطِ مسلّمہ اشتہار —— صحیح جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور وہ حدیث ثبوتِ مدّعا کے لئے نصِ صریح قطعی الدلالۃ بھی ہو، موجود ہو تو پیش کیجئے، اور دسؔ کی جگہ بیسؔ لیجئے، ورنہ ان لَن ترانیوں سے تائب ہوجایئے، کیونکہ حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ اور حدیث قُلَّتَین سے تو آپ کی مطلب براری معلوم اِکَمَامَرَّ، حدیث المَاءُ طَهُوْرٌ اول تو صحیح متفق علیہ نہیں، کیونکہ بخاری ومسلم نے تو اس کو لیا ہی نہیں، اور باقی اہلِ کتبِ ستہ میں سے کسی نے اس کی تصحیح نہیں فرمائی، دیکھئے امام ترمذی نے بروایت ابو اُسامہ روایت کرکے فرمایا ہے:

لَمْ يُرْوَ حديثُ ابی سعيدٍ فی بئرِ بُضَاعَةَ (حضرت ابو سعید خدری رض کی بیرِ بُضاعہ والی حدیث

اَحْسَنَ مِمَّا رَوىٰ ابو اُسَامَةَ کو ابو اُسامہ سے عمدہ کسی نے روایت نہیں کیا)

اور باوجود اس کے حدیثِ مذکور کو حَسَن کہا ہے صحیح نہیں فرمایا، تو اب اگر کوئی صحیح بھی کہتا ہے، تو اول تو صحتِ متفق علیہا آپ کی شرط کے موافق کہاں سے آئے گی؟ اور قطع نظر اس سب کے اگر صحیح متفق علیہ مان بھی لیجئے، تو پھر اس کا جواب کیا کہ حضرتِ سائل

کی شرطِ ثانی یعنی ثبوتِ مدّعا کے لئے نصِّ صریح قطعی الدلالۃ ہونا، اس میں مفقود ہے، کما ھو ظاھر۔

باقی رہی حدیثِ ثقلین، اول تو اس کو بہت سے ائمۂ معتبرین ——— مثل علی بن مدینی، وابن عبدالبر وغیرہ ——— غیر ثابت وضعیف فرماتے ہیں، اور بپاسِ خاطرِ جناب اگر سب امور سے قطع نظر کرکے تصحیح مُصَحِّحین کا اعتبار بھی کیا جائے، تب بھی حضرتِ سائل کی یہ شرط کہ اس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، قیامت تلک بھی حدیث ثقلین میں محقق نہ ہوگی، اور اگر صحتِ اجماعی متفق علیہ کے وہ معنیٰ لئے جائیں جو کہ حضرتِ سائل نے بعد تنبّہ اپنے اشتہارِ ثانی میں گھڑے[1] ہیں، تو قطع نظر اس کے کہ وہ مطلب، الفاظِ مذکورۂ اشتہارِ اول کے مخالف ہے، پھر بھی صحت متفق علیہ محرّفۂ[2] سائل، حدیثِ ثقلین میں مسلّم نہیں ——— ومَنِ ادّعیٰ فعلیہ البیانُ ——— جب کوئی صاحب درپے اثبات ہوں گے، اس وقت ہم بھی ان شاء اللہ تعالیٰ جواب عرض کریں گے۔

بالجملہ حدیث الماءُ طَھُورٌ اور حدیث ثقلین تو موافق شرائطِ مسلّمۂ حضرت سائل نہ ہوئیں، اب ضرور ہوا کہ اور کوئی حدیث صحیح متفق علیہ، جو کہ ثبوتِ مدّعا کے لئے نصِّ صریح قطعی الدلالۃ بھی ہو، اگر موجود ہو تو بیان فرمائیے ——— یہ خلاصہ اور ماحصل ہے اس جواب کا جو ادلۂ کاملہ میں بیان کیا گیا۔

دَہ دردَہ کی بحث

دہ دردہ کے بارے میں ادلۂ کاملہ میں لکھا گیا تھا کہ وہ اصل مذہب نہیں ہے، اصل مذہب رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے، اور دہ دردہ منجملہ آرائے مبتلیٰ بہ ہے، اکثر فقہاء نے اس کو صحیح معیار سمجھا ہے، اس لئے

---

[1] یعنی بالاتفاق صحیح وہ حدیث ہے جس پر کوئی ایسا کلام نہ ہو جو کسی سے اُٹھ نہ سکے ۱۲

[2] یعنی محمد حسین صاحب کے تحریف کردہ معنیٰ ۱۲

> وہ متاخرین میں معمول بہ بن گیا ہے، اور عوام کے لئے وہ ایک بے حجت تکیہ گاہ بن گیا ہے ـــــــ صاحبِ مصباح نے اس میں سے لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ کی طرح صرف یہ بات اڑالی کہ جب دَہ دردَہ اصل مذہب نہیں ہے تو:
>
> ”اتنا اور زیادہ فرما دیتے کہ یہ جو بعض کتبِ حنفیہ میں عمل کرنا اس پر وجوبًا حتمًا لکھا ہے وہ خلاف اور غلط ہے، اور بحر الرائق وغیرہ میں اس کو چند وجوہ سے رد کر دیا ہے، تو اور زیادہ عنایت ہوتی“ (ص۹)
>
> حضرت قدس سرہ نے جواب میں سب سے پہلے یہ بتایا ہے کہ دَہ دردَہ غلط نہیں ہے، بلکہ وہ بھی مبتلیٰ بہ حضرات کی رایوں میں سے ایک رائے ہے، بلکہ قوی تر رائے ہے، پھر وہ غلط کیوں کر ہو سکتی ہے؟ اور جن لوگوں نے دَہ دردَہ پر عمل کو واجب کہا ہے، ان کے قول میں اور امام صاحبؒ کے قول میں کوئی تعارض نہیں ہے ـــــــ پھر اس بات کی وضاحت کی ہے کہ صاحب بحر الرائق نے دَہ دردَہ کے قول کو غلط نہیں کہا ہے، بلکہ انھوں نے بھی عوام کی سہولت کے لئے اس قول کو پسند کیا ہے، اور ان کے قول کا اصل مقصد دَہ دردَہ کو اصل مذہب سمجھ کر دلیل کا مطالبہ کرنے والوں کو لگام دینا ہے ـــــــ پھر بحث کے آخر میں یہ بتلایا ہے کہ چونکہ قلیل وکثیر پانی کی تحدید کے لئے کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے، اس لئے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑنا مناسب معلوم ہوتا ہے، شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً یہ مسئلہ اتفاقی ہے کہ عملِ قلیل سے نماز باطل نہیں ہوتی، کثیر سے باطل ہو جاتی ہے، مگر تھوڑا عمل کون سا ہے اور زیادہ کون سا؟ یہ بات نصوص میں مُصرَّح نہیں ہے اس لئے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

اب مصنفِ مصباح مجتہد محمد احسن صاحب جو اس کے مقابلہ میں اپنے جوہرِ اجتہاد ظاہر کرتے ہیں ان کو عرض کرتا ہوں:

قولہ: ہرگاہ دَہ دردَہ کوئی اصل مذہب نہیں، فقط رائے کی بات ہے، تو ناحق آپ نے اتنا اینچ پینچ اپنی تقریر پُر تزویر[1] میں برتا، جواب سائل اتنا ہی کافی تھا کہ دَہ دردَہ اصل مذہب نہیں، البتہ اس تقریر طویل الذیل کے عوض اتنا اور زیادہ فرما دیتے کہ بعض کتب حنفیہ میں جو اس پر عمل کرنا واجب لکھا ہے یہ غلط ہے، تو اور زیادہ عنایت ہوتی، اور اہلِ علم کے اس طعن سے جو آپ پر وارد کرتے ہیں کہ سوال پر سوال کرنا مناظرہ کے خلاف ہے چھوٹ جاتے (انتہیٰ ملخصًا)

دَہ دردَہ منجملۂ آراءِ مبتلیٰ بہ ہے

اقول بحولہ! مجتہد صاحب! اس عبارتِ ادلّۂ کاملہ کا یہ مطلب تھا کہ سائل لاہوری نے جو ثبوتِ تحدید دَہ دردَہ کے لئے حدیث صحیح متفق علیہ ہم سے طلب فرمائی ہے، سراسر بے جا ہے! کیونکہ دَہ در دہ اصل مذہب نہیں، مذہبِ حنفیہ اس بارے میں اعتبارِ رائے مبتلیٰ بہ ہے مگر چونکہ بعض اکابر کی رائے یہی ہوئی، تو اب دَہ دردہ منجملۂ افرادِ رائے مبتلیٰ بہ ہوگیا، نہ کہ اس کے مخالف، اور اُن[2] کے حق میں یہی مقدار حسبِ قاعدۂ امام معتبر ہوگئی، ہاں وہ عوام جو کہ صاحبِ رائے نہیں، اور اُن کی رائے پر چھوڑنے میں اندیشۂ فسادِ امورِ دینی ہے، ان کے لئے یہ تحدید چونکہ تکیہ گاہ بے حُجّت نظر آئی، اس لئے بعض اکابر نے ان کے لئے حد مقرر کردی، سو اب حضرتِ سائل کا ایسے امور کے لئے حُجّتِ قطعی طلب کرنا، ان کی ناواقفی پر دال ہے۔

ادلّہ کی پیش بندی

سو الحمدللہ! اس امر کو تو مصنفِ مصباح نے بھی تسلیم کرلیا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ: ”سائل کے سوال کا جواب فقط اتنا ہی کافی تھا کہ دَہ دردَہ کوئی اصل مذہب نہیں“ ——— باقی یہ اعتراض کرنا کہ اس کے سوا جو امور ضمن تقریرِ ادلّہ میں موجود ہیں، محض طولِ لاطائل اور خلافِ قاعدۂ مناظرہ سوال پر سوال کرنا ہے، مجتہد صاحب کی کم فہمی ہے، مجتہد صاحب! بے شک آپ کے سائلِ لاہوری کا جواب تو بقول آپ کے اسی قدر کافی تھا، مگر ادلّۂ کاملہ میں اس خیال سے کہ مجتہدین آخر الزماں فقط اس سوال کے جواب کو سن کر کب ساکت ہوں گے؟! بلکہ حدیثِ قُلَّتَیْن یا حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ کو ضرور پیش کریں گے، بنظرِ پیش بندی ان کا جواب بھی عرض کر دیا تھا، تو یہ سوال پر سوال ہی

---

[1] تزویر: جھوٹ، فریب ۱۲ [2] یعنی ان بعض اکابر کے حق میں ۱۲

نہیں، چہ جائیکہ خلافِ قانونِ مناظرہ ہو۔

تماشا ہے کہ آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ سوال کا جواب فقط اتنا ہی کافی تھا، اور پھر یہ بھی فرماتے ہو، سوال پر سوال کرنا خلافِ مناظرہ ہے، جنابِ من! خلافِ قانونِ مناظرہ تو جب کہا ہوتا کہ ہم آپ کے سوال کا جواب نہ دیتے، اور اس کے عوض کیف ما اتفق[1] آپ سے کوئی سوال کرتے، ہم نے تو بقول آپ کے جوابِ کافی بھی بیان کر دیا، اور اس کے علاوہ آپ کے خیالاتِ آئندہ کا بھی انسداد کر دیا، چنانچہ آپ نے اس تمام دفعہ میں بجز ان خیالاتِ مسدّدہ[2] کے اور کوئی نئی بات نہیں فرمائی، کما سیاتی، اور سوال پر سوال کرنے کا طعن اس محل میں ان شاء اللہ تعالیٰ بجز آپ کے مُقرِظین و مَداحین و اَمثالہم کے اور کوئی ہم پر نہ کرے گا۔

دہ دردہ پر عمل واجب ہونے کا مطلب

اور جو علماء[3] دہ دردہ پر عمل کرنے کو واجب فرماتے ہیں، آپ جیسوں سے تو ان کی تغلیط ان شاء اللہ تعالیٰ قیامت تلک نہ ہو سکے گی، ہاں ان کا مطلب ہی مثل سائل لاہوری اگر کسی کی سمجھ میں نہ آئے تو پھر جتنے اعتراض کیجئے بجا ہے۔

سنئے! جن حضرات نے اس پر عمل واجب کہا ہے، ان کا یہ مطلب نہیں کہ یہ اصل مذہب ہے، بلکہ ان کا مذہب بعینہٖ مذہب امام ہے، مگر چونکہ اکثر متاخرین کی رائے میں فرق[4] ما بین القلیل والکثیر یہی مقدار نظر آئی، اس لئے بوجہ انتظامِ عوام ان علماء نے عوام کے لئے یہی حد مقرر فرمادی، کیونکہ ادھر تو بعض اکابر مبتلیٰ بہ کی رائے بھی یہی ہوئی ادھر انتظام عوام ــــ جو اہلِ رائے نہیں ــــ اس میں پورے طور سے متصوَّر، چنانچہ درمختار میں ہے:

لکن فی النَّھَرِ: واَنْتَ خبیرٌ بِاَنّ اعتبارَ العَشْرِ اَضْبَطُ، وَلاسِیّما فی حقِّ مَنْ لارَأْیَ لَہٗ مِنَ العوامِ، فلذا اَفْتیٰ بہ المتأخرون الاَعْلامُ (شامی ص۱۴۱ ج ۱)	(لیکن النہر الفائق میں ہے: اور تم واقف ہو کہ دہ دردہ کا اعتبار کرنا زیادہ مستحکم ہے، خصوصًا ان عوام کے لئے جن کی کوئی رائے نہیں ہے، اسی لئے دہ دردہ پر اکابر علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے)

اور شامی میں اسی قول کی شرح میں ہے:

---

[1] کیف ما اتفق: اِدھر اُدھر کے ۱۲ [2] مُسَدَّدہ: بند کئے ہوئے ۱۲

[3] مراد وہ علماء ہیں جنھوں نے دہ دردہ پر فتویٰ دیا ہے ۱۲ [4] کم زیادہ پانی کے درمیان حدِ فاصل ۱۲

لکن ذَکَرَ بعضُ المحشّین عن شیخ الاسلام العلّامۃ سعد الدین الدَّیْرِی فی رسالتہ «القول الراقی فی حکم ماء الفساقی» انہ حَقَّقَ فیھا ما اختارہ اصحابُ المتونِ، من اعتبار العَشْرِ، ورَدَّ فیھا علیٰ مَنْ قال بخلافہ رَدًّا ابلیغًا، واَوْرَدَ نَحْوَ مأۃِ نقلٍ ناطقۃٍ بالصواب، اِلیٰ ان قال: شعر

وإذا کُنْتَ فی المدارك غِرًّا ثم ابصرتَ حاذقًا، لاتماری
وإذا لَمْ تَرَ الھلالَ فَسَلِّمْ لأُناسٍ رَأَوْہُ بالأبصارِ

ولا یَخْفیٰ اَنَّ المتأخرین الذین اَفْتَوْا بالعَشْرِ، کصاحب الھدایۃ وقاضی خان وغیرِھما من اھل الترجیح، ھم اَعْلَمُ بالمذھب مِنّا، فَعَلَیْنا اتِّباعُھم، ویُؤَیِّدُہٗ ما قَدَّمَہٗ الشارحُ فی رسم المفتی، وأما نحن فعلینا اتباعُ مارَجَّحُوْہُ وما صَحَّحُوْہُ کما لو اَفْتَوْنَا فی حیاتھم، انتھیٰ (ص۱۲۱ ج۱)

(ترجمہ: لیکن بعض حاشیہ نگاروں نے علامہ شیخ الاسلام دَیْرِی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اپنے رسالہ القول الراقی میں اُس قول کو مدلّل کیا ہے جس کو اصحابِ متون نے لیا ہے، یعنی دَہ در دَہ کا قول، اور اس رسالہ میں ان لوگوں کی سخت تردید کی ہے جو دَہ در دَہ کے خلاف کہتے ہیں، اور تقریبًا ستّر حوالوں سے صحیح بات ثابت کی ہے، حتّٰی کہ یہ کہہ دیا ہے کہ ؎

① جب تم مدارک (دلائل) میں ناتجربہ کار ہو (یعنی ان نصوص کا جن سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں تجربہ نہیں رکھتے) پھر تم کسی ماہر کو دیکھو تو اس سے جھگڑا مت کرو۔

② اور جب تم نے چاند کو نہ دیکھا ہو تو بات مان لو ؛ ان لوگوں کی جنھوں نے اپنی آنکھوں سے چاند دیکھا ہے،

پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ مخفی نہیں ہے یہ بات کہ جن حضرات نے دَہ در دَہ پر فتویٰ دیا ہے، مثلاً صاحبِ ہدایہ، قاضی خاں وغیرہ جو اصحابِ ترجیح ہیں، وہ مذہبِ حنفی کو ہم سے زیادہ جانتے تھے، لہٰذا ہم پر ان کی پیروی لازم ہے، اور شارح کا وہ قول اس کی تائید کرتا ہے جو پہلے رسم المفتی میں لکھا جا چکا ہے کہ: ہم پر تو اسی کا اتباع لازم ہے جن کو ان حضرات نے راجح اور صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ اگر وہ حضرات اپنی زندگی میں فتویٰ دیتے")

مجتہد صاحب! بغور ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ائمۂ اہلِ ترجیح عَشْرٌ فی عَشْرٍ پر عمل کرنے کو مختار واَضْبَطُ فرماتے ہیں، جس کا یہ مطلب ہے کہ یہ اکابر اس پر عمل کرنے کو اصل مذہب تو نہیں فرماتے، مگر بوجوہِ دیگر اس پر عمل کرنا اَضْبَط واَحْسَنُ ہے۔

صاحبِ بحر اور اکابر کے اقوال میں تعارض نہیں ہے

باقی آپ کا یہ فرمانا کہ: "بحر الرائق وغیرہ میں اس پر حتماً عمل کرنے کو غلط کہا ہے۔" اول تو ان ائمہ مرجحین کے مقابلہ میں صاحبِ بحر کا قول مسموع نہ ہوگا، مع ہذا اگر نظرِ انصاف سے دیکھئے تو صاحبِ بحر کے قول میں اور اقوالِ سابقہ میں تناقض نہیں، کیونکہ اقوالِ سابقہ کا مطلب فقط یہ ہے کہ چونکہ عشرٌ فی عشرٍ کو اکابرِ متاخرین نے ـــــ جن میں بعض عند الفقہاء مُرَجِّحِیْن میں شمار ہوتے ہیں ـــــ معتبر فرمایا ہے، اور عوام کے لئے اَضْبَطُ و اَصْلَحُ بھی ہے، اس لئے اس پر عمل کرنا مختار و عمدہ ہوگا، ـــــ ان حضرات کا یہ مطلب نہیں کہ اصل مذہبِ حنفیہ یہی ہے، ہاں وہ عوام کہ جو اہلِ رائے نہیں، اور ان کی رائے کا اعتبار نہیں، ان کے حق میں یہی قول ضروری العمل ہونا مناسب معلوم ہوتا ہے، سو اس مضمون کو صاحبِ بحر بھی تسلیم فرماتے ہیں، چنانچہ ان کی عبارت یہ ہے:

فَاِنْ قُلْتَ: اِنَّ فی الھدایۃ وکثیرٍ من الکتب ان الفتویٰ علیٰ اعتبارِ العَشْرِ فی العَشْرِ، واختارہ اصحابُ المتونِ فکیف سَاغَ لَھم ترجیحُ غیرِالمذھب؟ قُلْتُ: لَمّا کان مذھبُ ابی حنیفۃ التفویضَ الیٰ رأی المبتلیٰ بہ، وکان الرأیُ یختلف، بل مِنَ الناس مَنْ لارأیَ لہ اعتبرالمشائخُ العَشْرَ فی العَشْرِ توْسِعَۃً وتیْسِیْرًا علی الناس (بحر صفحہ ۷۶ ج ۱)

(اگر کوئی اعتراض کرے کہ ہدایہ میں اور بہت سی کتابوں میں ہے کہ فتویٰ دَہ در دَہ پر ہے، اور اسی کو اصحابِ متون نے اختیار کیا ہے، تو ان حضرات کے لئے کیسے جائز تھا کہ اصل مذہب کے علاوہ کو ترجیح دیں؟ تو جواب یہ ہے کہ چونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب یہ تھا کہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے اور رائیں مختلف ہوسکتی ہیں (اور ان میں سے ایک رائے دَہ در دَہ کی بھی ہوسکتی ہے) بلکہ بہت سے آدمی وہ ہوتے ہیں کہ امورِ دینیہ میں ان کی کوئی رائے نہیں ہوتی، تو عوام کی سہولت اور آسانی کے لئے مشائخ نے دَہ در دَہ کا اعتبار کرلیا)

اہلِ فہم بنظرِ انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ صاحبِ بحر کی اس عبارت سے مطلبِ معروضِ بالا صاف ظاہر ہے یا نہیں؟ دیکھئے! صاحبِ بحر کی عبارت اس امر پر دال ہے کہ عشرٌ فی عشرٍ اصل مذہبِ حنفیہ نہیں، اور اصحابِ متون نے جو اس کو اختیار کیا ہے، تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اِدھر تو بعض اکابر کی یہ رائے ہوئی، اُدھر عوام کے لئے اس میں تیسیر نظر آئی، اس لئے اکابرِ متاخرین

نے اس کو مُفتیٰ بہ قرار دیا، اور یہی مطلب عباراتِ سابقہ کا تھا۔

تو اب باہم یہ تمام اقوال مع قول صاحبِ بحر وغیرہ متوافق بھی ہو گئے، اور عَشْرٌ فی عَشْرٍ کے مُفتیٰ بہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی، بلکہ صاحبِ بحر کے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ جملہ علماء کے نزدیک معتبر رائے مبتلیٰ بہ ہے، مگر جب یہ دیکھا کہ عوام کی رائے اس بارے میں کام نہیں دے سکتی، تو اس لئے بعض اکابر نے اپنے نزدیک مبتلیٰ بہ کی ایک فردِ احسن[1] و اولیٰ دیکھ کر انتظامِ عوام کے لئے مقرر فرمادی، جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ تحدیدِ عشر فی عشر درحقیقت قولِ امام کی تشریح ہے نہ کہ مخالف۔

صاحبِ بحر کے قول کا اصل منشا

اور اگر صاحبِ بحر کے قول کو بتدبّر دیکھا جائے، تو بشہادتِ ذوقِ سلیم یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حضرتِ امام نے جبکہ فرقِ قلیل و کثیر کو رائے مبتلیٰ بہ پر حوالہ فرمادیا، اور اکابرِ متأخرین نے اس کی تحدید دَہ دردَہ کے ساتھ مقرر کی، تب صاحبِ بحر وغیرہ علماء کو یہ کھٹکا ہوا کہ مبادا کوئی ظاہر بیں بوجہ تحدیدِ متأخرین دَہ دردَہ کو اصل مذہبِ حنفیہ سمجھ کر مثل مجتہد لاہوری کے اعتراض کرنے لگے، اور ثبوت اس کا دلائلِ شرعیہ سے مانگے، تو اس لئے صاحبِ بحر نے دَہ دردَہ پر وجوباً عمل کرنے کو رد کر دیا۔——

——اب اس قولِ بحر پر یہ اعتراض ہوا کہ تم تو عَشْرٌ فی عَشْرٍ پر وجوباً عمل کرنے کو تسلیم نہیں کرتے، حالانکہ متأخرین معتبرین علماءِ حنفیہ و اصحابِ متون نے اسی کو مُفتیٰ بہ قرار دیا ہے، تو ان اکابر کے مقابلہ میں تمہاری تغلیط کب معتبر ہو سکتی ہے؟ تو پھر اس کا جواب خود صاحبِ بحر قُلْتُ فرما کر بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حضرت امام کا مذہب اس باب میں اعتبارِ رائے مبتلیٰ بہ تھا، اور عوام جو اہلِ رائے نہیں ان کو اس پر عمل کرنا دشوار تھا، اس لئے اکابرِ متأخرین نے تَیْسِیْرًا عَلَی[2] النَّاسِ اس تحدید کو مناسب سمجھ کر مفتیٰ بہ قرار دیا ہے ان کا مذہب خلافِ ارشادِ امام ہرگز نہیں، اور صاحبِ بحر نے جو اس تحدید کو واجبُ العمل نہیں فرمایا، تو انھوں نے وجوبِ اصلی کا انکار کیا ہے[3]۔

---

[1] یعنی دَہ دردَہ کا قول ۱۲ [2] لوگوں کی سہولت کے لئے ۱۲

[3] ابنِ نُجَیم مصری رحمہ اللہ اور علامہ ابن ہُمام رحمہ اللہ کی بحثیں پڑھنے سے عام تأثر یہ ہوتا ہے کہ وہ حضرات دَہ دردَہ کی تردید کرتے ہیں، اور علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ حق ان کے ساتھ ہے، مگر ان حضرات کا منشا سرے سے اس قول کو غلط قرار دینا نہیں ہے، کیونکہ دَہ دردَہ کا قول منجملۂ آرائے مبتلیٰ بہ ہے، بلکہ اصل حقیقت یہ ہے کہ رائے مبتلیٰ بہ ایک کلی ہے، جس کے دسیوں فرد ہو سکتے ہیں، (باقی ص۵۴۴ پر)

خلاصہ: یہ ہوا کہ اصل سے تو رائے مبتلی بہ پر عمل کرنا واجب ہے، نہ کہ دَہ دردَہ پر، ہاں بوجہ مصلحتِ مذکورہ متاخرین نے دَہ دردَہ پر عمل کرنا مُفتی بہ قرار دیا ہے، بالجملہ صاحبِ بحر کو اصل میں ان لوگوں کے اعتراض کا جواب دینا منظور ہے، جو کہ ثبوت عَشرٌ فی عَشرٍ کے لئے دلیلِ شرعی مانگتے ہیں، اور خلاصۂ جواب یہ ہے کہ یہ اصل مذہبِ حنفیہ ہی نہیں، جو ہم سے کوئی دلیلِ شرعی طلب کرے، مگر چونکہ اس جواب پر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ یہ جواب جملہ اہلِ متون کے خلاف ہے، تو اس لئے صاحبِ بحر نے اس کو نقل کر کے اس کا یہ جواب دے دیا کہ اصل مذہب تو رائے مبتلی بہ ہے، مگر متاخرین نے برائے انتظامِ احکامِ شریعت اس حدِ خاص کو اپنے نزدیک اَحسَن سمجھ کر مُفتی بہ فرمادیا ہے، تو اب تحدیدِ دَہ دردَہ کی وجہ سے نہ مذہبِ حنفیہ پر کچھ اعتراض ہو سکے نہ متاخرین و مصنفین پر ـــــــ اس تصریح کے بعد بھی آپ وہی الٹی سمجھیں تو یا قسمت یا نصیب یا بخت!

(بقیہ حاشیہ ۵۳۳ کا) متاخرین نے ان میں سے ایک فردِ دَہ دردَہ کو فتویٰ کے لئے خاص کیا، تو اس سے یہ غلط تأثر پیدا ہوا کہ لوگوں نے اسی کو اصل مذہب سمجھ لیا، یہ کُلّی کو اس کے ایک فرد میں خاص کر لینا ہے، جو درست نہیں ہے، بلکہ اس فتوے کے ساتھ یہ بات واضح رہنی ضروری تھی کہ اگر کوئی مبتلیٰ بہ اس سے کم کو کثیر پانی سمجھے تو وہ اس کے حق میں کثیر ہوگا، اور کوئی اتنی مقدار کو بھی کثیر نہ سمجھے تو اس کے لئے یہ مقدار کثیر نہ ہوگی ـــــــ اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ اگر کنواں ناپاک ہو جائے، اور سارا پانی نکالنا ضروری ہو، اور کنواں چشمہ دار ہو، پانی ٹوٹتا نہ ہو، تو رَیّ کے کنوؤں کا اندازہ کر کے دو سو تین سو ڈول اندازہ مقرر کیا گیا تھا، اب یہ اندازہ فتوے کے لئے اس طرح خاص کر لیا گیا کہ دنیا کا کوئی کنواں ہو، خواہ وہ رَیّ کے کنوؤں سے چھوٹا ہو یا بڑا یا بہت بڑا سب جگہ اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے، یہ ہرگز درست نہیں ہے، بلکہ ہر علاقہ کے کنوؤں کا مفتی حضرات اندازہ کر کے وہاں کے لئے ایک قدرِ مشترک تخمینہ مقرر کریں گے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، دو سو تین سو ڈول تو ایک خاص جگہ کے کنوؤں کا اندازہ تھا ـــــــ یہی حال دَہ دردَہ کا ہے کہ اس کو فتوے کے لئے اس طرح خاص کر لیا گیا ہے کہ سب کے لئے اس کو ماننا ضروری قرار دیا گیا ہے، اب بس وہی مارِ کثیر ہے، نہ کم نہ زیادہ، یہ اصل مذہب کے خلاف ہے، اور یہ کُلّی کو اس کے اصل مقتضیٰ سے نکال کر اس کے ایک فرد میں خاص کر لینا ہے، صاحبِ بحر نے جو سوال و جواب لکھا ہے، اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ یہ قول صرف تیسیر کے لئے تھا، ہر شخص پر یہ حکم لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ اصل مذہب نہیں ہے، واللہ اعلم ۱۲

عملِ قلیل وکثیر کی تحدید بھی رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑی گئی ہے

اب اس تحدید کے لئے مجتہدانِ زمانۂ حال کا نصِّ صریح قطعی الدلالۃ طلب فرمانا محض تعصّب وجہالت ہے، باتفاقِ علماء اس قسم کے امور کے لئے نص صریح ضروری نہیں، بلکہ رائے مبتلیٰ بہ واعتبارِ عرف وقیاس علماء اس قسم کی تحدیدات کے لئے حجت کافی ہے، دیکھئے! باتفاقِ علماء عملِ قلیل مفسدِ صلوٰۃ نہیں، اور عملِ کثیر سب کے نزدیک مفسدِ صلوٰۃ ہے، حالانکہ اس کی تحدید کسی حدیثِ خاص سے ثابت نہیں ہوتی، آپ تو مجتہد ہیں، بسم اللہ، اگر ہوسکے تو ثبوتِ فرقِ قلیل وکثیر کے لئے آپ ہی کوئی نص صریح، صحیح، قطعی الدلالۃ بیان فرمائیے، آپ سے نہ ہوسکے تو حضرتِ سائل ومُتقرِّظین ومدّاحین وشیخ الطائفہ[1] سے اس بارے میں استمداد فرمائیے، دیکھئے حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ مُصفّٰی میں فرماتے ہیں:

مترجم گوید رضی اللہ عنہ وارضاہ کہ اتفاق کردہ اند علماء بر آنکہ عملِ یسیر مُبطِلِ نماز نیست، در فتاوی عالمگیری مذکور است کہ اگر طفلے یا جامہ را بر دوشِ خود برداشت نمازش فاسد نمی شود، آرے اگر در برداشتن چیزے کہ بہ تکلف آں را بردار د فسادِ نماز است، ودر منہاج مذکور است کہ کثرتِ عمل بعرف معلوم می شود ـــــ الیٰ ان قال ـــــ وصحیح نزدیکِ فقیر در حدِ کثرت وقلت آن است کہ تأمّل کردہ شود در افعالِ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم در نماز، مانند حملِ اُمامہؓ وغمزِ عائشہؓ وفتحِ بابِ حجرہ ونزول از منبر وصعود برآں، پس آنچہ اہلِ عقل حکم کنند کہ کمتر است ازاں افعال یا برابر آن است آں را قلیل گویند، الیٰ آخر ما قال (مُصفّٰی ص۱۲۴ ج۱)

(ترجمہ: مترجم کہتا ہے ـــــ اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہوں اور اس کو خوش کریں[2] ـــــ کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عملِ قلیل سے نماز باطل نہیں ہوتی، فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر کسی بچہ کو یا کپڑے کو کندھے پر اٹھا کر نماز پڑھے تو نماز فاسد نہ ہوگی، ہاں اگر کسی چیز کو تکلّف سے اُٹھانے گا تو نما فاسد ہوجائے گی، اور منہاج میں ہے کہ عمل کا زیادہ ہونا عُرف سے معلوم ہوگا ـــــ آگے فرماتے ہیں ـــــ اور کمی بیشی کی تعریف میں عاجز کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز

---

[1] شیخ الطائفہ: یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی ۱۲

[2] یہ شاہ صاحب رحمہ اللہ کے کسی شاگرد کی بڑھائی ہوئی دعا ہے ۱۲

میں کئے ہوئے کاموں میں غور کرنا چاہیے، مثلاً نواسی اُمامہ کو اٹھانا، حضرت عائشہؓ کو اشارہ کرنا، کمرہ کا دروازہ کھولنا، منبر سے نیچے اُترنا اور منبر پر چڑھنا، پس جن کاموں کے بارے میں سمجھ دار لوگ فیصلہ کریں کہ وہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کئے ہوئے کاموں سے کم ہیں، یا ان کے برابر ہیں، ان کو قلیل قرار دینا چاہیے ـــــ پوری بحث اصل کتاب میں پڑھئے)

دیکھئے! شاہ صاحب کے ارشاد سے صاف ظاہر ہے کہ شناختِ قلیل وکثیر کا مدار اس امر پر ہے کہ بعد مشاہدہ وملاحظۂ افعالِ نبویؐ اہلِ عقل کے نزدیک جو امر اس کے برابر یا کم ہو، وہ فعلِ قلیل ہے ورنہ کثیر، اور صاحبِ منہاج نے اس کو صاف عرف پر حوالہ کیا ہے، جس سے صاف ظاہر ہے کہ عملِ کثیر وقلیل کی تمیز وتحدید کے لئے اہلِ عقل کی رائے دلیل کافی ہے، تو اب اگر کوئی صاحبِ تدبّر وعقل بعد ملاحظۂ عرف وافعالِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قلیل وکثیر کی شناخت کے لئے کوئی ایسا قاعدۂ کلیہ تجویز فرمائے کہ جس پر عوام بھی بے کھٹکے عمل کرلیں، تو آپ ہی فرمایئے یہ امر قابلِ تحسین ہے یا لائقِ نفرین؟ اور اگر کوئی شخص اس باب میں یعنی تعیینِ حدِ قلیل وکثیر کے لئے حدیثِ صحیح متفق علیہ طلب کرے تو آپ ہی فرمایئے اس کا کیا جواب ہوگا؟

مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ اہلِ فہم کو توحسب ارشاد اَلسُّوَالُ نِصْفُ الْعِلْمِ[1] سائل لاہوری کے علم کی حقیقت اس سوال ہی سے معلوم ہوجائے گی، ہاں مخمورِ نشۂ ظاہر پرستی اس قسم کے امور کی جس قدر چاہیں توصیف وتعریف کریں، اور اس قسم کے امور، شریعت کے اندر بہت سے ہیں، اگر کوئی صاحب کتبِ احادیث کو بہ تدبّر ملاحظہ فرمائیں گے تو ان شاء اللہ تعالیٰ عرضِ احقر کی تصدیق کریں گے، اگر ہمارے مجتہد صاحب کی طرح (ایسے) احکام کے ثبوت کے لئے بھی حدیث صحیح متفق علیہ قطعی الدلالۃ ہی ضروری ہوگی، تو شریعت کا اللہ تعالیٰ حافظ ہے۔ ـــ[2]

گر ہمیں اجتہاد خواہی کرد   کارِ ملت تمام خواہد شد

بطور نمونہ ہم نے ایک مثال عرض کردی ہے، اگر آپ حسب شرائط مسلّمہ خود فرقِ عملِ کثیر وقلیل کو نصِ صریح قطعی الدلالۃ سے ایسی طرح پر ثابت فرمائیں گے کہ ہر خاص وعام ذی رائے ہو یا غیر ذی رائے، اس پر بلا تردّد عمل کرلے، تو پھر اور بعض امور کی تحدید ہم آپ سے دریافت کریں گے۔

---

[1] اصل حدیث یہ ہے حُسْنُ السُّوَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ (مشکوٰۃ، حدیث ۵۰۶۷) یعنی سوال کی خوبی مسئلہ آدھا جاننے کی دلیل ہے ۱۲ [2] اگر ایسا ہی اجتہاد کرے گا، تو ملت کا کام ختم ہوجائے گا ۱۲

اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ سے استدلال کی حقیقت

اصحابِ ظواہر کے نزدیک پانی بہرحال پاک ہے، اس کے ناپاک ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں، اور اُن کا مستدل صرف بیرِ بُضَاعہ کی حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَایُنَجِّسُهٗ شَيْءٌ ہے، مگر یہ استدلال اس پر موقوف ہے کہ الْمَاءُ میں الف لام یا تو جنس کا ہو یا استغراق کا، جنس کا ہونے کی صورت میں پانی کی ماہیّت پر طہارت کا حکم لگے گا، اور ماہیت بدل نہیں سکتی، اس لئے پانی کسی بھی طرح ناپاک نہ ہو سکے گا، اور الف لام استغراق کا ہونے کی صورت میں طہارت کا حکم پانی کے تمام افراد پر لگے گا ——— مگر یہ دونوں باتیں قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتیں، کیونکہ یہ الف لام عہدِ خارجی کا ہے، اور معہود بیرِ بُضاعہ ہے، اسی کنویں کے پانی کے بارے میں یہ ارشاد ہے، نہ پانی کی ماہیت پر حکم ہے اور نہ پانی کے تمام افراد پر، ——— ——— چنانچہ صاحبِ مصباح کو یہاں بہت پریشانی لاحق ہوئی ہے کہ الف لام کو جنسی یا استغراقی کیسے ثابت کریں اور اپنا مذہب کیسے بچائیں؟ الف لام ماہیّت کا ثابت کرنے کی تو کوئی صورت ان کی سمجھ میں نہیں آئی، البتہ استغراقی ثابت کرنے کی ایک شکل نظر آئی، چنانچہ وہ اس حدیث کو چھوڑ کر حضرت ابواُمامہ رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث پر پہنچ گئے، جس میں استثناء ہے، اور استثناء کے سہارے استغراق ثابت کرنے کے لئے ہاتھ پیر مارے، مگر چونکہ وہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے بیرِ بُضاعہ والی حدیث کو بالکلیہ چھوڑا بھی نہیں، اور عجَبٌ رلود کا اعلیٰ نمونہ دنیا کے سامنے پیش کر دیا ——— یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ بیرِ بُضاعہ کی حدیث حضرت ابوسعید خُدری رضؓ سے مروی ہے، جو حَسَن کے درجہ کی ہے، صحیح نہیں ہے، اور اس میں کوئی استثناء نہیں ہے، اور صرف وہی اصحابِ ظواہر کا مستدل ہے، اور حضرت ابواُمامہ باہلی رضؓ

کی حدیث جس میں استثناء ہے، وہ اول تو ضعیف ہے، ثانیاً وہ اصحابِ ظواہر کا مستدل نہیں ہے، کیونکہ وہ حضرات تغیرؔ کی صورت میں بھی پانی کو ناپاک نہیں مانتے، مگر الف لام استغراقی ثابت کرنے کی مجبوری میں صاحبِ مصباح کو اس ضعیف حدیث کا سہارا لینا پڑا، اور اپنا مذہب ترک کرنا پڑا، یعنی تغیرؔ کی صورت میں پانی کو ناپاک ماننا پڑا، جو اصحابِ ظواہر کے مذہب کے خلاف ہے۔

حضرت قدس سرہ نے بحث یہاں سے شروع فرمائی ہے کہ مستثنیٰ منہ پر الف لام کا استغراقی ہونا تسلیم کر لیا جائے، تو بھی اصحاب ظواہر کا استدلال درست ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ استغراق کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور عرفی، اور قرآن و حدیث میں استغراق عرفی کی بکثرت مثالیں موجود ہیں، اس لئے صرف الف لام کے استغراقی ہونے سے مدعا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کا حقیقی ہونا بھی ثابت کرنا ہوگا، اور بیان کردہ قاعدہ سے الف لام کا صرف استغراقی ہونا ثابت ہوتا ہے، اس کا حقیقی ہونا ثابت نہیں ہوتا ——

پھر یہ بیان کیا ہے کہ حضرت ابو امامہ رض کی دونوں حدیثوں میں مستثنیٰ منہ الماء نہیں ہے، بلکہ پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شئی ہے، اور دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ پوشیدہ ہے یعنی فی کلِّ زمانٍ، یا فی کلِّ وقتٍ، یا فی کلِّ حالۃٍ مستثنیٰ منہ ہیں، اس لئے صاحب مصباح کا قاعدہ یہاں بیکار ہے —— پھر مستثنیٰ منہ پوشیدہ ہونے کی چار مثالیں بیان فرمائی ہیں —— پھر یہ سمجھایا ہے کہ حضرت ابو امامہ رض کی دونوں حدیثوں میں استغراق عرفی مراد ہے، اور مراد صرف ماءِ کثیر ہے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر ماءِ کثیر ناپاکی گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، تاوقتیکہ کوئی ایک وصف نہ بدل جائے —— پھر غیر مقلد عالم جناب مولوی سید نذیر حسین صاحب دہلوی کی کتاب معیار الحق کے حوالہ سے اپنے جوابات کو مدلل کیا ہے —— پھر صاحب مصباح کے اس الزام کا کہ دَہ دردَہ چونکہ ایک رائے ہے، اس لئے اس پر عمل

> کرنے سے بہتر حضرت ابو اُمامہ رہ کی حدیث پر عمل کرنا ہے، اگرچہ وہ ضعیف ہے، یہ جواب دیا ہے کہ احناف کو ضعیف حدیث پر عمل کرنے کی کیا مجبوری ہے؟ ان کے پاس تو احادیثِ صحاح متفق علیہا موجود ہیں ——— پھر صاحبِ مصباح کی غلط فہمی واضح کی ہے، کہ احناف کے نزدیک مجتہد کی رائے پر جو ضعیف حدیث مقدم ہوتی ہے، اس رائے سے مجتہد کا قیاس مراد ہے، جو ظنی دلیل ہے، اور رَدہ در رَدہ جو رائے ہے وہ مبتلیٰ بہ کی رائے ہے، اور وہ بمنزلہ نص صریح ہے ——— پھر بحث کے آخر میں صاحبِ مصباح کی دلیل کے تتمہ کا جواب دیا ہے، صاحبِ مصباح نے کہا تھا کہ استثنا والی حدیث اگرچہ ضعیف ہے، مگر استثناء کا مضمون اجماع سے ثابت ہے، اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ بیرِ بُضاعہ والی حدیث خاص ہے، اس سے استثناء کیسے ہو سکتا ہے؟ استثناء کی صحت کے لئے پہلے مستثنیٰ منہ کا عموم وشمول ثابت کرنا ضروری ہے جو کسی کے نزدیک مسلّم نہیں ہے، اور اگر استثناءِ نحوی کے بجائے استثناءِ لغوی (استدراک) مراد لیا جائے تو وہ بیکارِ محض ہے ——— پھر اخیر میں صاحبِ مصباح کے ایک استدلالِ عجیب کا جواب دیا ہے، اس نے کہا تھا کہ الماء عام ہے، اور عام احناف کے نزدیک اپنے افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ الماء عام کہاں ہے؟ اس پر تو الف لام عہدی داخل ہے، اور معہودِ خارجی کہیں عام ہوتا ہے؟ ——— یہ طویل بحث یہ الزام قائم کر کے ختم کی گئی ہے کہ اگر پانی کی ماہیت پاک ہے، یا تمام افراد پاک ہیں، اور کسی تغیُّر سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا، تو چاہیے کہ پیشاب بھی پاک ہو، کیونکہ اس کی اصل بھی پانی ہے وھو کما تری!

اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب بصد فخر و مُباہات اپنا مدّعا مدلّل ثابت فرماتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ در بارۂ مار، مجتہد صاحب کا یہ مشرب ہے، کہ پانی قلیل ہو یا کثیر وقوعِ نجاست سے ہرگز ناپاک نہ ہوگا، تاوقتیکہ احد الاوصاف ——— رنگ، یا بو، یا مزہ ——— نہ

بدل جائے[1]، اور اس کے ثبوت کے لئے حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ پیش کرتے ہیں، مگر چونکہ ادلہ میں مدلّل یہ امر ثابت کر دیا تھا، کہ تا وقتیکہ آپ یہ ثابت نہ فرمائیں گے کہ حدیث مذکور میں الف لام استغراق کا ہے نہ کہ عہد کا، جب تک آپ کا استدلال اس حدیث سے غیر معتبر، وادعائے محض سمجھا جائے گا، تو اس لئے مجتہد صاحب نے اول تو عبارتِ مختصر معانی نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

> ”الف لام حقیقت سے کبھی استغراق مقصود ہوتا ہے، مثل اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ کے، کیونکہ اگر لفظ اِنسان پر الف لام استغراق نہ مانا جائے، تو پھر استثناء جو کہ دخولِ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں مقتضی ہے صحیح نہ ہوگا ——— جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ مستثنیٰ منہ پر الف لام استغراق کا داخل ہوتا ہے“

پھر اس قاعدہ کے بیان کے بعد مجتہد صاحب نے دو حدیثیں نقل فرمائی ہیں: عن ابی اُمامۃ الباھلی رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اِنَّ الماءَ لایُنَجِّسُہٗ شیئٌ اِلّا ماغَلَبَ علٰی ریحِہٖ وطَعمِہٖ ولونِہٖ، اخرجہ ابنُ ماجۃ، وفی روایۃ البیھقی: اِنّ الماءَ طَھورٌ اِلّا اَن تغیَّرَ ریحُہٗ اوطَعمُہٗ اولونُہٗ بنجاسۃٍ تحدُثُ فیہِ[2]، ان دونوں روایتوں کو نقل کر کے فرماتے ہیں:

> **قولہ**: اگر کلمہ الماء میں الف لام استغراق کا نہ ہوتا، تو یہ استثناء متصل بموجب قواعدِ عربیہ کے ہرگز درست نہ ہوتا، اور اگر آپ کہیں کہ اِنَّ الْمَاءَ طَهُوْرٌ لَایُنَجِّسُہٗ شیئٌ کے سوا جو زیادت بروایت ابنِ ماجہ اور بیہقی آئی ہے، اس کو محدثین نے ضعیف کہا ہے، تو اجماع تمہارا اس زیادت کے ساتھ باطل ہوا، تو کہتا ہوں میں کہ ہم نے اس زیادت کے ضعف کو باعتبار اسناد کے تسلیم کیا، لیکن آپ اس کو کیا کیجئے گا کہ امام صاحب تو حدیثِ ضعیف کو بھی رائے سے مقدم اور افضل رکھتے ہیں، کما سیاتی، اور مسئلہ دَہ در دَہ کو آپ فرما ہی چکے ہیں کہ ایک رائے اور قیاس کی بات ہے، تو ما نحن فیہ میں حدیث ضعیف کو بھی آپ رائے سے کیونکر مقدم نہ رکھیں گے؟ انتہیٰ

خلاصہ دلیلِ صاحبِ مصباح | **اقول**: وبہ نستعینُ! جاننا چاہئے کہ ادلہ کاملہ

---

[1] یہ مذہب مجبوری میں اختیار کیا گیا ہے، ورنہ اصحابِ ظواہر کے نزدیک اوصاف بدلنے سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا ۱۲ [2] ان حدیثوں کا ترجمہ شروع بحث میں گذر چکا ہے ۱۲

میں مجتہد محمد حسین صاحب سے ہم نے یہ سوال کیا تھا کہ حدیث الماءُ طَهُورٌ آپ کے مفیدِ مدعا جب ہو سکتی ہے کہ الف لام حدیثِ مذکور میں استغراق کے لئے مانا جائے، ورنہ درصورتِ عہد آپ کا مطلب اس سے حاصل ہونا معلوم! ــــــــــ سو اب مجتہد مولوی محمد احسن صاحب سلّمہ اس مدعا کے ثبوت کے لئے عبارتِ مذکورہ بالا رقم فرماتے ہیں جس کا خلاصہ کل دو امر ہوئے، اول تو یہ کہ الف لام جو مستثنیٰ منہ پر داخل ہوتا ہے، موافق تصریح عبارتِ مختصر معانی، وہ الف لام استغراق کا ہوتا ہے، دوسرے دو روایتیں ابنِ ماجہ اور بیہقی کی نقل کر کے مجتہد محمد احسن صاحب نے یہ ثابت فرمایا ہے، کہ لفظ ماء حدیث الماءُ طَهُورٌ میں مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، کما مَرَّ تو اب ان دونوں امروں کے ملانے سے یہ بات محقق ہو گئی کہ حدیث الماءُ طَهُورٌ میں الف لام عہد کا ہرگز نہیں، بلکہ استغراق کا ہے، وھو المطلوب ــــــــــ یہ تو خلاصہ دلیلِ صاحب مصباح تھا۔

ہر استغراق حقیقی نہیں ہوتا

اب ہماری عرض بھی سنئے، اول تو یہ امر محفوظ رکھنا چاہئے کہ الف لام جو مستثنیٰ منہ پر داخل ہوتا ہے، اس کا مفیدِ استغراق ہونا تو مسلّم، مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ استغراقِ حقیقی یعنی متناول لجمیع الافراد الحقیقیہ[1] ہی ہوا کرے، بلکہ ایسے موقع میں جیسا کبھی الف لام استغراق سے استغراقِ حقیقی مراد ہوتا ہے، ایسا ہی بسا اوقات استغراق مختص بمکانِ مخصوص[2] یا زمانِ وغیرہ بھی حسب قرائنِ دالّہ مراد ہوتا ہے۔

استغراق کی دو قسمیں: حقیقی اور عرفی

چنانچہ اسی مختصر معانی میں جس کے پڑھنے کی ہم کو آپ ترغیب دلا رہے ہیں، عبارت مرقومۂ جناب کی چند سطر بعد موجود ہے:

والاستغراقُ ضربان: حقیقیّ: وھوان یُرادَ کلُّ فردٍ مما یتناولہ اللفظُ بحسبِ اللغۃ، نحو عَالِمُ الغَیبِ وَالشَّھَادَۃِ، ای کُلّ غَیبٍ وشھادۃٍ، وعرفی: وھوان یُرادَ کلُّ فردٍ مما یتناولہ اللفظُ بحسب متفاھمِ العرف، نحو جَمَعَ الامیرُ الصاغۃَ، ای صاغۃَ بلدِہٖ او اطرافِ مملکتِہٖ لانہ المفھومُ عرفًا، لاصاغۃ الدنیا، انتھٰی (مختصر المعانی ص۸۲)

(ترجمہ: استغراق کی دو قسمیں ہیں: حقیقی، اور وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے لغوی معنیٰ کے اعتبار سے جن افراد کو شامل ہے وہ تمام افراد مراد ہوں جیسے عَالِمُ الغَیبِ والشھادۃِ یعنی غائب وحاضر کے ہر ہر فرد

---

[1] تمام حقیقی افراد کو شامل ہونے والا ۱۲

[2] کسی مخصوص جگہ یا مخصوص زمانہ کے ساتھ خاص استغراق ۱۲

کو جاننے والا (یہاں الغَیْبُ اور الشَّهادۃ میں الف لام استغراق کا ہے، اور استغراقِ حقیقی مراد ہے) اور عرفی، اور وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے عرفی مفہوم کے لحاظ سے جن افراد کو شامل ہے وہ تمام افراد مراد ہوں جیسے جَمَعَ الامیرُ الصاغۃَ (یہاں الصّاغۃ میں الف لام استغراقِ عرفی کا ہے، اور) مطلب یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا اپنی حکومت کے تمام سناروں کو جمع کیا، کیونکہ عرفاً ایسے موقع پر شہر یا قلمرو کے سنار ہی مراد ہوتے ہیں، تمام دنیا کے سُنار مراد نہیں ہوتے)

بشرطِ فہم یہ عبارت مدعائے معروضہ پر بالبداہت دال ہے، اور اگر بوجہ قوتِ اجتہاد یہ تقلیدِ مختصر معانی ممنوع و موجبِ عار ہے، تو اوروں کو اس کی عبارت سے کیوں الزام دیا جاتا ہے۔

استغراقِ عرفی کی مثالیں

مع ہذا اس کا کیا علاج کہ قرآن و حدیث میں بھی حسبِ تسلیم علماء یہ امر موجود ہے، مزید اطمینان کے لئے ایک ایک مثال عرض کرتا ہوں۔

① وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ، فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ[۱] کی تفسیر کو ملاحظہ فرمایئے حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ علماء کا یہ مذہب ہے کہ ملائکہ ماموربسجودِ حضرت آدم علیہ السلام خاص ملائکۂ زمین تھے، تمام ملائکہ علیہم السلام مامور نہ[۲] تھے، باوجودیکہ آیاتِ کثیرہ میں ملائکہ معرف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، گو مذہبِ جمہورِ مفسرین یہ نہ ہو، مگر آج تک علماءِ مفسرین میں سے قولِ ابنِ عباسؓ وغیرہ پر کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ اس موقع میں چونکہ معرَّف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، اس لئے استغراقِ حقیقی مراد ہونا چاہئے، استغراقِ نوعی یعنی خاص ملائکۃ الارض مراد لینا غلط ہے، —— اس سے بشرطِ فہم صاف ظاہر ہے کہ ایسے موقع میں استغراقِ حقیقی مراد لینا ضرور نہیں، بسا اوقات حسبِ موقع استغراقِ نوعی بھی مراد ہوتا ہے، تفسیرِ کبیر، و معالم التنزیل و بیضاوی، و عباسی وغیرہ کو ملاحظہ فرمالیجئے، دیکھئے احقر راست عرض کرتا ہے یا نہیں؟

---

[۱] جب کہا ہم نے فرشتوں سے کہ سجدہ کرو آدمؑ کو تو سجدہ کیا سب نے سوائے ابلیس کے ۱۲

[۲] ابن جریر طبری نے ص ۱۵۵ ج ۱ میں ابن عباسؓ کی ایک مفصّل روایت نقل کی ہے، جس کو سیوطی نے الدر المنثور ص ۴۵ ج ۱ میں، اور ابنِ کثیر نے بھی ص ۷۵ ج ۱ میں نقل کیا ہے، اس میں ہے کہ ثم قال تعالیٰ للملائکۃ الذین کانوا مع ابلیس خاصۃً، دون الملائکۃ الذین فی السمٰوٰت، اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ الخ (پھر اللہ تعالیٰ نے صرف ان فرشتوں سے فرمایا جو ابلیس کے ساتھ تھے، ان فرشتوں سے نہیں فرمایا جو آسمانوں میں تھے، کہ آدمؑ کو سجدہ کرو الخ)

بلکہ آیتِ کریمہ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِيْسَ میں تو معرّف باللام کے مستثنیٰ منہ واقع ہونے کے علاوہ لفظ كُلُّهُمْ وَاَجْمَعُوْنَ بھی تاکید در تاکید کر رہے ہیں، مگر اس قدر تاکیدات پر بھی مفسرین مشارالیہ ملائکہ سے خاص ملائکۃ الارض ہی مراد لیتے ہیں، چنانچہ آیتِ اخیرہ کی تفسیر معالم التنزیل میں موجود ہے فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ الذین اُمِرُوا بالسُّجُوْد، لفظِ ملائکہ معرّف باللام و مستثنیٰ منہ کو مقید بقید اَلَّذِيْنَ اُمِرُوْا بالسُّجُوْد کیا ہے۔

② دوسری مثال سنئے، بخاری شریف میں مروی ہے كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيْرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَآسِيَةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ وفضلُ عائشۃ ؓ الخ[1]

دیکھئے باوجودیکہ لفظ نساء معرّف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، مگر کوئی بھی اس سے استغراقِ حقیقی مراد نہیں لیتا، ورنہ حضرت فاطمہ وخدیجہ وغیرہما کو غیر کامل ماننا پڑے گا، اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں، چنانچہ فتح الباری میں علامہ ابن حجر اس کی شرح میں فرماتے ہیں: فالمرادُ من تقدّمَ زمانَہ صلی اللہ علیہ وسلم، ولَمْ يَتَعَرَّضْ لاحدٍ من نساءِ زمانِہٖ اِلَّا لعائشۃ ؓ[2]، انتہیٰ

بالجملہ آیتِ کریمہ میں تو مستثنیٰ منہ معرّف باللام سے استغراقِ نوعی (مختص بمکان معین) اور حدیثِ مذکورہ میں استغراق (نوعی) مختص بزمان معیّن مراد لیا ہے، آپ کے قاعدۂ مسطورہ کے بجز کسی نے بھی ان مواقع میں استغراقِ حقیقی کو ضروری نہیں فرمایا۔

③ اور مثال مذکورۂ سابق میں اگر کوئی استثناء کر کے کہے جَمَعَ الامیرُ الصَّاغۃَ اِلَّا زیدًا، تو سارے جہاں کے نزدیک استثناء درست ہے، باوجودیکہ حسبِ تصریح علامہ سعدالدین صاغہ سے مراد صاغۃُ البلد ہی ہوں گے، استغراقِ حقیقی ہرگز نہ ہوگا، سو جب حسب تصریحات علمائے بیان ومفسرین وعبارتِ حدیث سے یہ امر محقق ہوگیا، کہ مستثنیٰ منہ کے معرّف باللام ہونے سے استغراقِ حقیقی کا مراد ہونا ضروری نہیں، بلکہ حسبِ موقع استغراقِ عرفی مختص بالنوع یا بالزمان وغیرہ بھی مراد ہوتا ہے۔

---

[1] مردوں میں سے تو بہت سے کامل ہوئے، مگر عورتوں میں سے صرف مریم بنت عمران اور آسیہ فرعون کی بیوی کامل ہوئیں، اور حضرت عائشہ رض کی فضیلت ایسی ہے جیسے ثرید کی فضیلت تمام کھانوں پر (بخاری ص۵۳۲) ۱۲

[2] مراد وہ عورتیں ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے پیشتر گذریں، اور حضرت عائشہ کے علاوہ اپنے زمانہ کی عورتوں سے حضور اکرم ﷺ نے تعرض نہیں فرمایا (فتح الباری ص۴۴۷ ج ۶) ۱۲

پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شیٔ ہے

تو اب ہم ان دونوں حدیثوں مرقومۂ بالا کی طرف متوجہ ہو کر مجتہد محمد احسن صاحب کے استدلال کی خوبی بیان کرتے ہیں ـــــ حدیثِ اول جس کے الفاظ یہ ہیں: الماءُ طهورٌ لا يُنجّسُهُ شيءٌ الّا ما غلبَ على ريحه وطعمه ولونه، اس کے دیکھنے سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب اس حدیث کی نقل کے وقت عقل و فہم کی تقلید کو بھی جواب دے بیٹھے تھے، کیونکہ حدیثِ مذکور میں تو لفظ شیٔ مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، لفظ الما کہ جس میں گفتگو ہے اس کو مستثنیٰ منہ کون کہتا ہے؟ جو مجتہد صاحب یہ فرمانے لگے: "پس اگر کلمہ الما میں الف لام استغراق کا نہ ہوتا، تو یہ استثناء متصل موجبِ قواعدِ عربیہ کے ہرگز درست نہ ہوتا" انتہیٰ

مجتہد صاحب! اس عبارت میں مستثنیٰ منہ لفظ شیٔ ہے، جس کے یہ معنی ہوئے کہ پانی کو کوئی چیز نجس ناپاک نہیں کرتی، مگر وہ چیز جو کہ پانی کے احد الاوصاف پر غالب آجائے، ـــــ مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مثل اس بھوکے کے کہ جس نے دو اور دو کے جواب میں چار روٹیاں کہا تھا، حدیثِ مذکور میں اپنے ثبوتِ مدعا کے لئے لفظِ ماء کو بلا دلیل مستثنیٰ منہ قرار دے کر یہ مطلب سمجھ لیا، کہ سارے پانی خواہ قلیل ہوں یا کثیر، کوئی شیٔ ان کو ناپاک نہیں کرتی، مگر اس پانی کو کہ جس کے احد الاوصاف پر شیٔ نجس کا غلبہ ہو جائے، مگر ظاہر ہے کہ بلا دلیل قریب کو چھوڑ کر بعید کو مستثنیٰ منہ کون تسلیم کرے گا؟! آپ کے معنی کے ثبوت کے لئے کوئی حجت ہو تو عنایت فرما کر بیان کیجئے، ورنہ دعویٰ بلا دلیل بلکہ مخالفِ دلیل بیان کرنے سے بشرطِ حیاء بجز ندامت اور کیا حاصل ہوگا؟

دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ مقدر ہے

باقی رہی حدیثِ ثانی جس کے الفاظ یہ ہیں: إنّ الماءَ طهورٌ الّا أن تغيّرَ ريحُه او طعمُه او لونُه بنجاسةٍ تحدُثُ فيه، سو اس کو دیکھ کر ظاہر بینوں کو بے شک یہی خیال ہوگا کہ لفظِ ماء مستثنیٰ منہ ہے، مگر بعد تدبّر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی لفظِ ماء مستثنیٰ منہ نہیں، بلکہ مستثنیٰ منہ لفظ وقت یا حالت و امثالہا مقدر ہے، اور تقدیر یہ ہے کہ الماءُ طهورٌ في كل زمانٍ او حالةٍ الّا في وقتِ تغيّرِه او حالةِ تغيره بنجاسةٍ تحدُثُ فيه، یعنی وہ پانی جس کے باب میں یہ حدیث وارد ہے ہر وقت یا ہر حالت میں پاک ہے، مگر اس وقت اور اس حالت میں کہ جب وقوعِ نجاست سے اس کے احد الاوصاف میں تغیّر آجائے۔

میرے نزدیک بشرطِ انصاف یہ مطلب ایسا ظاہر باہر ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے

تسلیم میں کوئی عاقل متامل نہ ہوگا، مگر افسوس! آپ نے تو ان دونوں حدیثوں میں سے کسی کا ترجمہ بھی بیان نہ فرمایا، معلوم نہیں کہ آپ واقعی مطلب ہی نہیں سمجھے، یا بوجہ مصلحتِ ضروری اس موقع میں اغماض فرمایا۔

تقدیرِ مستثنیٰ منہ کی مثالیں

اور اگر آپ کو ان معنی میں تردُّد ہو تو وجہِ تردُّد بیان فرمایئے، قرآن وحدیث وکلام فصحاء میں اس کی نظائر بکثرت موجود ہیں دیکھئے:

① شعرِ مُتنبّی میں بھی یہی معنی موجود ہیں ؎

وَیُقْدِمُ اِلَّا عَلٰی اَنْ یَفِرَّ　　وَیَقْدِرُ اِلَّا عَلٰی اَنْ یَزِیْدَا[1]

یعنی ممدوح تمام امور پر اقدام کرتا ہے، مگر لڑائی سے بھاگ جانے پر، اور ممدوح جملہ امور پر قادر ہے، مگر اور زیادہ رتبہ حاصل کرنے پر، کیونکہ رتبہ ممدوح غایت کو پہنچ گیا ہے، زیادتی کی گنجائش ہی نہیں ______ ہر ادنیٰ، اعلیٰ جانتا ہے کہ شعر مذکور کے دونوں مصراع میں مستثنیٰ منہ علیٰ کلِّ شیءٍ، یا اُمُور وامثالہا مقدر ہے، مگر کیا عجب ہے آپ مثل حدیثِ مذکور اس شعر میں بھی مرجع ضمیر یُقْدِمُ اور یَقْدِرُ کو مستثنیٰ منہ فرمانے لگیں، مگر اس کا کیا علاج کہ اس شعر میں مرجع جزئی حقیقی[2] ہے، مستثنیٰ منہ ہو ہی نہیں سکتا، اور جس کو کچھ بھی فہم ہوگا وہ بداہۃً جانتا ہے، کہ شعر مذکور میں ممدوحِ شاعر اگر کوئی قوم بھی ہوتی، اور ضمیر جمع لائی جاتی، جب بھی مستثنیٰ منہ حسبِ بیانِ سابق مقدر ہی ماننا پڑتا، آپ کے مشرب کے موافق یہ نہ ہوتا کہ اس قوم کو مستثنیٰ منہ قرار دیا جاتا، کما ھو ظاہر

بعینہ یہی مطلب حدیثِ مذکور میں سمجھنا چاہیے، یعنی حدیث مذکور میں حکم کیفیات ماء، شارع علیہ السلام کو بیان فرمانا منظور ہے، کہ کب نجس ہو جاتا ہے اور کب تلک طاہر رہتا ہے؟ پھر اس حیثیت سے بیان کرنا مقصود نہیں کہ کون سے افرادِ ماء طاہر ہیں، اور کون سے افراد نجس ہیں؟ جو آپ الف لام کو استغراق کا فرماتے ہیں!

---

[1] وہ (ممدوح) پیش قدمی کرتا ہے (ہر چیز پر) مگر لڑائی سے بھاگنے پر نہیں کرتا ÷ اور وہ قادر ہے (ہر چیز پر) مگر اپنی قدر ومنزلت بڑھانے پر، ______ یعنی فرار کو ہر قبیح سے زیادہ بُرا جانتا ہے، اور اس کی قدر ومنزلت نہایت کو پہنچ گئی ہے، لہٰذا اس کو زیادہ نہیں کر سکتا (متنبی ص۱۶۸ مطبوعہ رحیمیہ دہلی) ۱۲

[2] مرجع متنبی کا ممدوح ابوالحسین بدر بن عمار اسدی ہے ۱۲

② اور یہی حال ہے مُتَنَبّی کے اس شعر کا ؎

اِنْ[1] یَقْبُحُ الحُسْنُ اِلَّاعِندَ طَلْعَتِہٖ
فالعبدُ یَقْبُحُ اِلَّاعِندَ سَیِّدِہٖ[2]

جس اہلِ علم سے پوچھوگے وہ مطلب یہی کہے گا اِنْ یَقْبُحُ الحُسْنُ فی کُلِّ محلٍ او موضعٍ اِلَّا عند طَلْعَۃِ المحبوبِ، فالعبدُ یَقْبُحُ فی کلِ محلٍ ومکانٍ اِلَّاعند سَیِّدِہٖ، یعنی اگر سوائے طلعتِ[3] محبوب کے حُسن سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ عبد بھی سوائے خدمتِ سید کے سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے ـــــــــ ہاں آپ کے مشرب کے موافق تقدیر شعر یہ ہونی چاہیے اِنْ یَقْبُحُ کُلُّ حُسْنٍ اِلَّاحُسْنًا یکونُ عند طَلْعَۃِ المحبوب، فکُلُّ عبدٍ یَقْبُحُ اِلَّاعبدًا یکون عند سیدِہٖ، یعنی اگر تمام افرادِ حُسن کے بجز اس حُسن کے جو کہ طلعتِ محبوب میں ہے قبیح ہیں تو کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ تمام افراد عبد کے بھی سوائے اس عبد کے جو کہ خدمتِ مولیٰ میں حاضر ہو قبیح ہیں ـــــــــ مگر میں جانتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ بجز آپ کے یہ معنیٰ ان الفاظ سے کوئی نہ سمجھے گا۔

③ اور اگر علومِ عربیہ کی تقلید مخالفِ اجتہاد ہے، تو دیکھئے خود کلام مجید میں ارشاد ہے: وَمَا نَقَمُوْا مِنْہُمْ اِلَّآ اَنْ یُّؤْمِنُوْا بِاللّٰہِ الْعَزِیْزِ الْحَمِیْدِ[4]، دیکھئے! حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس کا ترجمہ فرماتے ہیں: وعیب نکردند از ایشاں مگر ایں خصلت را کہ ایمان آرند بخدائے غالب ستودہ کار، انتہیٰ، جس سے صاف ظاہر ہے مستثنیٰ منہ آیتِ مذکورہ میں لفظِ خصلت مقدر ہے ـــــــــ ہاں آپ کے ارشاد کے موافق یہ معنیٰ ہونے چاہیے کہ: عیب نکردند از ایشاں مگر کسانے را کہ ایمان آرند بخدائے غالب[6]، مگر ان معنی کو ـــــ قطع نظر اس کے کہ آیتِ سابقہ کے بالکل مخالف ہیں ـــــ کوئی عاقل تسلیم نہ کرے گا۔

---

[1] اِنْ مخففہ ہے، تقدیرہ: اِنَّہٗ ۱۲ [2] بے شک شان یہ ہے کہ حُسن بُرا معلوم ہوتا ہے مگر اس کے چہرۂ تاباں میں، کیونکہ غلام ہر جگہ بُرا معلوم ہوتا ہے مگر اپنے مالک کے سامنے (قابلِ قدر ہوتا ہے) (متنبی ص ۲۱۹ مطبوعہ رحیمیہ دہلی) ۱۲

[3] طَلْعَۃ: چہرہ، دیدار [4] ان کافروں نے ان مسلمانوں میں کوئی عیب نہیں پایا بجز اس کے کہ وہ خدا پر ایمان لے آئے تھے، جو زبردست، سزاوارِ حمد ہے ۱۲ [5] اور نہیں عیب پکڑا تھا انھوں نے ان میں سے مگر اس بات کو کہ وہ لوگ ایمان لائے تھے غالب تعریف کردہ اللہ پر ۱۲ [6] نہیں عیب پکڑا تھا انھوں نے ان میں سے مگر ان لوگوں کو جو ایمان لائے تھے خدائے غالب پر ۱۲

④ ایک مثال حدیث کی بھی ملاحظہ فرمائیے، جب حضراتِ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سفرِ تبوک میں اہلِ حجر کے مقامات پر گذرے، تو فخرِ عالم علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا: لَاتَدْخُلُوْا عَلٰی هٰؤُلَاءِ الْمُعَذَّبِيْنَ اِلَّااَنْ تَكُوْنُوْا بَاكِيْنَ[1] یعنی مت داخل ہو تم ان معذَّبین کی جگہ میں کسی طرح پر مگر حالتِ بکا، اور گریہ کے ساتھ ——— مگر آپ کے طور پر یہ مطلب ہونا چاہیئے کہ: نہ داخل ہو، ان کی جگہ میں مگر وہ شخص کہ جو روتا ہو تم میں سے، مگر یہ مطلب اس عبارت سے سمجھنا مجتہدینِ زمانۂ حال سے ہو سکتا ہے۔

ہاں اگر حدیثِ ثانی میں اِلَّااَنْ تَغَيَّرَ کے عوض اِلَّاتَغَيَّرَ[2] ارشاد ہوتا، تو پھر آپ کا مدّعا اس سے سمجھنا کسی قدر درست تھا، مگر معلوم نہیں آپ اب تک اپنا مدعا بھی اچھی طرح سمجھے ہیں، یا بے سوچے سمجھے ہی بنامِ خدا ازدیادِ برکت کے لئے یہ دونوں حدیثیں درجِ کتاب فرمائی ہیں، اگر یہی بات ہے تو ہماری یہ خامہ فرسائی نکمّی ہی گئی، اور آپ کے سامنے رو کر مفت اپنی آنکھیں ہی کھوئیں۔

بالجملہ اس تقریر سے یہ امر بحمد اللہ تعالیٰ خوب محقّق ہو گیا کہ یہ دونوں حدیثیں مفیدِ مدعائے مجتہد صاحب ہرگز نہیں، کیونکہ حسبِ معروضۂ سابق یہ حدیثیں مفیدِ مدعائے جناب جب ہوتیں کہ جب حسبِ ارشادِ جناب ان میں مستثنیٰ منہ لفظِ مآء ہوتا، مگر ہم نے بالتفصیل اس کی تغلیط بیان کر دی ہے، اور یہ بات محقّق کر دی کہ مستثنیٰ منہ حدیثِ اول میں لفظِ شیٔ صراحۃً موجود ہے، اور حدیثِ ثانی میں مستثنیٰ منہ لفظِ وقت یا زمان یا حالت وامثالہا مقدر ہے، اب آپ کو چاہیئے کہ کسی دلیلِ قطعی سے ان حدیثوں میں لفظِ مآء کا مستثنیٰ منہ ہونا ثابت فرمائیے، ورنہ ثبوتِ مدّعا سے ہاتھ اُٹھائیے۔

---

[1] بخاری شریف ص۱۱۲ ج۱ مصری، کتاب الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ فی مواضع الخسف والعذاب ۱۲

[2] یہاں نسخوں میں اختلاف ہے۔ ہاشمی اور مرادآبادی میں عبارت اسی طرح ہے اور قاسمی میں عبارت اس طرح ہے: "ہاں اگر حدیثِ ثانی میں الا ان تغیر ارشاد ہوتا تو پھر الخ"، مگر قاسمی کی یہ عبارت کسی طرح درست نہیں ہو سکتی، کیونکہ حدیث میں الاان تغیر تو موجود ہے ——— اور ہاشمی کی عبارت بھی واضح نہیں ہے۔ اس کا مطلب بھی نہیں بنتا ہیں نے اساتذہ دارالعلوم دیوبند سے اس عبارت کے متعلق تبادلۂ خیال کیا تو یہ بات طے پائی کہ عبارت میں ما موصولہ چھوٹ گیا ہے۔ صحیح عبارت اس طرح ہے: "ہاں اگر حدیثِ ثانی میں الاان تغیر کے عوض الاما تغیر ارشاد ہوتا تو پھر الخ" کیونکہ ما موصولہ کی صورت میں ما سے مراد پانی ہوگا اس لئے الماء کو مستثنیٰ منہ بنانا درست ہوگا واللہ اعلم بالصواب ۱۲

استغراقِ حقیقی کے بغیر استدلال تام نہیں

اب اس جوابِ قطعی کے بعد ہم کو کسی اور جواب کی احتیاج نہیں، مگر بپاسِ خاطرِ جناب یوں جی چاہتا ہے کہ امورِ مذکورہ بالا سے قطع نظر کر کے بعد تسلیم مدعائے جناب بھی جواب دے کر آپ کا اطمینان کر دیا جائے۔

سو یہ امر تو پہلے مع امثلہ مفصّلاً عرض کر چکا ہوں کہ مستثنیٰ منہ پر جو الف لام داخل ہوتا ہے، اس کا مفیدِ استغراق ہونا تو مسلّم، مگر استغراقِ حقیقی ہونا ضرور نہیں، بلکہ بسا اوقات استغراق مخصوص بنوعِ واحد یا مخصوص بوقت و حالتِ معیّن مراد ہوتا ہے، تو اب اگرچہ ہم آپ کے ارشاد کے موافق حدیثَین مذکورَین میں لفظ ماء کو ہی مستثنیٰ منہ تسلیم کر لیں، اور الف لام کو مفیدِ استغراق بھی مان لیں، تو بھی ہم عرض کرتے ہیں کہ استغراقِ نوعی مراد ہے، نہ کہ استغراقِ حقیقی، اور مطلب حدیثَین اب یہ ہوگا کہ ماءِ کثیر وقوعِ نجاست سے جب ناپاک ہوگا جبکہ احد الاوصاف میں تغیّر آجائے، اور یہ بعینہٖ ہمارا بلکہ جمہور کا مذہب ہے، ______ اور مدعائے حضور فقط استغراق سے نہیں نکلتا، بلکہ جب تلک استغراقِ حقیقی ثابت نہ ہو آپ کی مطلب برآری معلوم! کیونکہ آپ کا مطلب تو جب ثابت ہو کہ جب حدیثَین کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ کوئی فرد پانی کی خواہ قلیل ہو خواہ کثیر بدون غلبۂ نجاست کے ناپاک نہ ہوگی، وھو غیر مسلّم عندنا۔

استغراقِ حقیقی کی کوئی دلیل نہیں

بالجملہ ہم نے آپ کی خاطر سے الف لام کو مفیدِ استغراق کا مان لیا، مگر استغراقِ حقیقی ہونے کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ چونکہ پانی کی دو نوع ہیں، ایک قلیل دوسری کثیر، تو ہم بعد تسلیمِ استغراق اس موقع میں ماء سے ماءِ کثیر مراد لے کر استغراقِ نوعی کو تسلیم کرتے ہیں، یعنی ماءِ کثیر کی کوئی فرد بدون غلبۂ نجاست ناپاک نہ ہوگی، اور آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ جب استغراقِ حقیقی مانا جائے، اور یہ امر مفصّلاً مع امثلہ گذر چکا ہے، کہ اس موقع میں استغراقِ حقیقی درست نہیں۔

اب اگر آپ کے پاس کوئی حجتِ قطعی اس امر کے ثبوت کے لئے ہو کہ ان حدیثوں میں استغراقِ حقیقی مراد ہے تو بیان فرمائیے، جو دلیل آپ پہلے بیان کر چکے ہیں، اس کو تو اگر آپ کے ارشاد کے موافق مان بھی لیا جائے تو مطلق استغراق ______ خواہ حقیقی ہو خواہ غیر حقیقی ______

---

[1] یعنی مستثنیٰ منہ پر الف لام کا استغراقی ہونا ۱۲

ثابت ہوتا ہے، مگر فقط اتنی بات سے تاوقتیکہ استغراقِ حقیقی نہ مانا جائے آپ کو کیا نفع؟ —— —— اب ہم مجبور و بے قصور ہیں، ہماری مروّت دیکھئے کہ آپ کی خاطر سے ہم نے تو جوابِ اول واجبُ التسلیم سے قطع نظر کر کے آپ کے ارشاد کو بعینہٖ تسلیم کرلیا، اور استغراق فرمودۂ جناب کو سر دھر لیا تھا، مگر خوبیٔ قسمت کہ استغراق سے بھی کام نہ نکلا، اور آپ نے یہ غضب کیا کہ حقیقی وغیر حقیقی کا نام بھی نہ لیا، دلیل تو آپ کیا بیان کرتے!!

دونوں حدیثیں ماءِ کثیر سے متعلق ہیں

مگر مجتہد صاحب کی انصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ بجائے اعترافِ قصور ہم کو ہی الٹا ملزم بنائیں، اور فرمائیں کہ مطلق استغراق سے استغراقِ حقیقی ہی مراد ہوتا ہے، اور بجائے ثبوتِ استغراقِ حقیقی، استغراقِ غیر حقیقی کا ثبوت ان حدیثوں میں ہم سے ہی طلب کرنے لگیں، اس لئے یوں مناسب ہے کہ اس مرحلہ کو بھی طے کیا جائے، اور عذرِ آئندہ کا جواب پہلے ہی عرض کر دیا جائے۔

تو سنئے! یہ بات تو پہلے محقّق ہو چکی ہے کہ مستثنیٰ منہ پر جو الف لام داخل ہوتا ہے، وہ مطلق استغراق پر دال ہوتا ہے، ہاں حسبِ موقع و محل کہیں استغراق حقیقی، کہیں عرفی مراد ہوتا ہے، باقی رہا یہ امر کہ حدیثینِ سابقین میں جو الف لام ہے وہ کون سے استغراق پر دال ہے، سو بروئے انصاف تو مجتہد صاحب کے ذمہ پر واجب تھا کہ کسی حجتِ قطعی سے استغراقِ حقیقی ثابت فرماتے، مگر تبرعاً ہم کو ہی استغراقِ نوعی ثابت کرنا پڑا۔

دیکھئے! حدیثِ ولوغِ کلب ہے جس سے پانی کا کتے کے منہ ڈالنے سے ناپاک ہونا ثابت ہوتا ہے، اور حدیث لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ سے جس کا بیان اوپر گذرا، اور حدیث إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهٖ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهٗ فِي الْإِنَاءِ حَتّٰى يَغْسِلَهَا ثَلٰثًا، فانه لا يدري اين باتَتْ يدُهٗ وغیرہ احادیثِ متعددہ، وتعاملِ صحابہؓ، واقوال و مذہبؒ[1] علماء سے یہ خوب محقّق ہے کہ پانی قلیل وقوعِ نجاست سے خواہ رنگ و بو و مزہ بدلے یا نہ بدلے ناپاک ہو جاتا ہے۔

اب انصاف فرمائیے کہ احادیثِ منقولۂ جناب جن کے ضعف پر سب کا اتفاق، اور خود آپ بھی صراحۃً ان کو ضعیف فرماتے ہو، ان روایاتِ صحیحہ متفق علیہا کا کیونکر مقابلہ کر سکتی ہیں؟ اگر ان احادیثِ صحیحہ کو حدیثینِ مذکورین کے معارض کہوگے، تو بالضرور ان کو ناسخ و راجح، اور آپ

---

[1] یعنی عام علماء کا مذہب ۱۲

کی دونوں حدیثوں کو منسوخ و متروک و مرجوح کہنا پڑے گا، اور اگر رفعِ تعارض و تطبیق کی ٹھیرے گی، تو پھر بداہتہً یہی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ وہ احادیثِ صحیحہ تو اس امر پر دال ہیں کہ پانی قلیل وقوعِ نجاست سے ـــــ خواہ احد الاوصاف متغیر ہو کہ نہ ہو ـــــ نجس ہو جاتا ہے، اور آپ کی حدیثوں منقولہ کا یہ خلاصہ نکلے گا کہ "ماءِ کثیر، نجس کے وقوع سے ناپاک نہ ہوگا، تاوقتیکہ احد الاوصاف میں تغیر نہ آجائے" وھو المطلوب، کیونکہ[1] اس تقریر سے صاف ظاہر ہو گیا کہ ان دونوں حدیثوں میں الف لام استغراقِ نوعی پر دال ہے، یعنی فقط الماء سے جمیع افراد ماء کثیر مراد ہیں، جمیع افرادِ ماء خواہ قلیل ہو خواہ کثیر کسی طرح بن نہیں سکتے۔

ہاں اگر بپاس مشربِ (جناب) حدیثِ ضعیف کے مقابلہ میں احادیث کثیرہ صحیحہ کا بھی اعتبار نہ کیا جائے، تو شاید کام چل جائے، سو آپ جو چاہیں کریں، مگر کسی اور سے اس کے تسلیم کی امید نہ رکھیئے۔

تائیدِ آسمانی مجتہد صاحب! اور سنئے، معیار الحق کو جو ہم نے دیکھا، تو آپ کے شیخ الطائفہ بھی ہماری ہی سی فرماتے ہیں، فمرحبًا[2] بالوفاق! اس کے سوا اور کیا عرض کروں کہ یہ بھی تائیدِ آسمانی ہے، دیکھئے مصنفِ معیار فرماتے ہیں:

> "قولہ: اولاً تو حدیث الماءُ طھورٌ میں لفظ ماءَ کا عام ہی نہیں، بلکہ معہود بعہدِ خارجی ہے" انتہیٰ بعبارتہ (ص ۱۶۰)

اس کے بعد اس دعویٰ کو خوب مدلل فرمایا ہے، مگر غالبًا آپ کو تو ان کے قول کے تسلیم میں دلیل کی احتیاج نہ ہوگی، پھر آگے چل کر ارشاد کرتے ہیں:

> "قولہ: اور اگر تسلیم کیا جاوے کہ اس حدیث الماءُ طھورٌ سے ہر پانی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے، تو کہا جاوے گا کہ اس حدیث کے پانی عام ہے، وہ پانی جو کہ قُلَّتَیْنِ سے کم ہو مخصوص ہے، انتہیٰ بلفظہ" (ص ۱۶۲ مطبع ناظری لاہور)

مجتہد صاحب! اول تو یہ عرض ہے کہ مصنف معیار وہی امام المجتہدین مولوی سید محمد نذیر حسین صاحب مُدَّظِلُّہٗ علیٰ رؤسکم ہیں، کہ جن کا کلام بقول آپ کے "ہدایت انضمام" بڑے طمطراق کے ساتھ آپ دفعاتِ[3] ماضیہ میں ہمارے مقابلہ میں نقل کر چکے ہو، سو جب آپ کے نزدیک ان کے

---

[1] کیونکہ الخ وھو المطلوب کی تعلیل ہے ۱۲ [2] ہم اتفاق کو خوش آمدید کہتے ہیں ۱۲ [3] دفعۂ پنجم بحث تقلید میں ۱۲

اقوالِ مخالفین پر بھی حجت ہیں، تو پھر آپ جیسے سعید ورشید کیونکر فرمان واجبُ الاذعان نہ سمجھیں گے؟! خیر! یہ ہمارا عرض کرنا تو فضول ہے، کیونکہ آپ کے خلوصِ عقیدت ومحبت سے یقینِ کامل ہے، کہ ہم جس قدر بیان کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ اس سے بدرجہا زائد ان کی صداقت اور ان کے کلام کی وقعت وحمایت آپ کے دل نشیں ہوگی، اور بے شک آپ نے ان کا کلام ”ہدایت الفہام“ ملاحظہ نہیں فرمایا، ورنہ ہرگز آپ یہ استدلالِ رکیک وضعیف مقابل احادیث واقوالِ سلف درج نہ فرماتے۔

مگر ہاں قابلِ عرض یہ امر ہے کہ احقر نے جو سید مولوی نذیر حسین صاحب کی عبارت بجنسہ نقل کی ہے، اس کو اگر بلحاظ توثیق دیکھنا چاہو، تو معیار مطبوعہ سابق میں ملاحظہ فرمایئے، کیونکہ احقر نے بعض اشخاص کی زبانی سنا ہے کہ اب مکرر نسخۂ معیار، جو مدعیانِ عمل بالحدیث نے چھاپا ہے، تو مناسبِ وقت وحسبِ مصلحت اس میں بعض مواقع میں ترمیم کی گئی ہے، والغیبُ عند اللہ۔

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ بنظرِ انصاف وتدبُّر دیکھئے کہ احقر نے جو دو جواب آپ کے استدلال کے بیان کئے ہیں، بعینہ ان کا مطلب مولوی سید نذیر حسین صاحب کے ان دونوں جملوں سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ آپ نے جو استدلال بیان فرمایا تھا، وہ دو امر پر موقوف تھا، اوّل تو جو الف لام مستثنیٰ منہ پر داخل ہو اس کا مفیدِ استغراق ہونا، دوئم حدیثین مذکورَین میں لفظ مآء کو مستثنیٰ منہ قرار دینا ــــــ اور ہم نے جو دو جواب عرض کئے ہیں، ان میں جوابِ اول میں آپ کے امرِ ثانی کی، اور جوابِ ثانی میں امرِ اول کی تغلیط مدلّل ظاہر کردی ہے۔

دیکھئے! جوابِ اول کا خلاصہ تو یہی تھا کہ: آپ کی دونوں حدیثیں منقولہ میں لفظ مآء مستثنیٰ منہ نہیں ہے، بلکہ حدیثِ اول میں لفظ شیئَ موجود فی الحدیث، اور حدیثِ ثانی میں لفظِ وقت یا حالت وغیرہ مقدر مستثنیٰ منہ ہیں ــــــ اور یہی مدّعا مولوی نذیر حسین صاحب کے قولِ اول کا ہے، جس کے یہ الفاظ ہیں: ”اول تو حدیث الماءُ طَهورٌ میں لفظ مآء کا عام ہی نہیں، بلکہ معہود بعہدِ خارجی ہے، انتہیٰ“

اور جوابِ ثانی مرقومۂ احقر کا یہ خلاصہ ہے کہ: امرِ اول یعنی الف لام استغراقی مدخولہ مستثنیٰ منہ سے اگر آپ استغراقِ حقیقی ہر جگہ مراد لیتے ہیں تو غلط، اور اگر فقط استغراق مراد ہے، خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی، تو مسلّم مگر آپ کو مفید نہیں، کیونکہ حدیثین مذکورَین میں بشہادتِ احادیث صحاح، استغراقِ حقیقی مراد نہیں ہوسکتا، بلکہ استغراقِ نوعی مراد ہے کما مرّ مفصّلاً ــــــ

اور یہی مطلب بعینہ مولوی نذیر حسین صاحب کے قولِ ثانی کا ہے، جس کے الفاظ بعینہ یہ ہیں:

> "اور اگر تسلیم کیا جائے کہ اس حدیث الماءُ طهورٌ سے ہر پانی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے، تو کہا جائے گا کہ اس حدیث کے پانی عام سے وہ پانی جو کہ قُلَّتَین سے کم ہو مخصوص ہے[1]، انتہی"

مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ میں تو آپ کی بدولت ہندی کی چندی[2] کرتے کرتے تھک گیا، مگر دیکھئے آپ کے جونک[3] لگتی ہے یا نہیں، بالجملہ مجتہد صاحب کا استدلال جن دو امروں[4] پر موقوف تھا، بحمد اللہ بشہادتِ احادیث وارشادِ مولوی نذیر حسین صاحب ان کی تغلیط ایسی ظاہر و باہر ہوگئی، کہ ان شاء اللہ بجز کم فہم، انصاف دشمن کوئی اس کا منکر نہ ہوگا، اور ان جوابوں میں یہ خوبی ہے کہ مجتہد صاحب صاحب کی دونوں روایتوں میں سے کسی کی تضعیف وتوہین کی ضرورت نہیں۔

صاحبِ مصباح کی پیش بندی

مگر ہمارے مجتہد صاحب کی تو ان دونوں جوابوں تلک رسائی نہیں ہوئی، بڑا اندیشہ ان کو یہی ہوا کہ کوئی ان روایتوں کی تضعیف کرے گا، سو اس کی پیش بندی مولوی محمد احسن صاحب نے قولِ سابق میں یہ فرمائی کہ:

> "گو یہ حدیثیں ضعیف ہیں، لیکن اس کا کیا جواب کہ امام صاحب کے نزدیک حدیثِ ضعیف بھی رائے[5] پر مقدم ہے، اور تحدید دَہ دردہ رائے[6] کی بات ہے، تو پھر حسبِ قاعدۂ حنفیہ اس محل میں حدیثِ ضعیف پر عمل کرنا لازم ہوا[7]"

اس لئے یوں مناسب ہے کہ ——— گو ہمارا مدعا ان حدیثوں کی تضعیف پر موقوف نہیں، اور ہماری طرف سے دُہرے جواب بیان ہو چکے، لیکن چونکہ مجتہد صاحب نے اس قصہ کو خود چھیڑ کر اپنی رائے کے موافق دفعِ دخل کیا ہے، تو حسبِ موقع ——— اس کی حقیقت بھی ظاہر کر دی جائے

مجبوری میں سب روا!

اس وجہ سے اول تو یہ عرض ہے کہ مجتہد صاحب! یہ امر تو بعد میں ارشاد فرمائیے، کہ عند الحنفیہ حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح ہے،

---

[1] یعنی قلیل پانی کا اس حدیث میں ذکر نہیں ہے، وہ ناپاک ہو جائے گا ۱۲ [2] ہندی کی چندی کرنا: آسان کو اور آسان کرنا ۱۲ [3] جونک: چار پانچ انچ لمبا پانی کا وہ کیڑا جسے فاسد خون نکالنے کے لئے آدمی کے جسم پر لگاتے ہیں ۱۲ [4] یعنی مجتہد کے اجتہاد (قیاس) پر ۱۲ [5] یعنی مبتلیٰ بہ نے اس کو کثیر پانی سمجھا ہے ۱۲ [6] یعنی دَہ دردہ کے بجائے ——— جو ایک رائے ہے ——— حدیث ضعیف پر عمل مقدم ہوگا کیونکہ ضعیف حدیث احناف کے نزدیک رائے سے مقدم ہے یہ صاحبِ مصباح کا "غتربود" ہے، کیونکہ یہ رائے اور ہے، اور دَہ دردہ جو رائے ہے وہ رائے اور ہے ۱۲

پہلے یہ تو فرمائیے کہ وہ شرائطِ اشتہار مُشتہرہ فخر المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی، جو کہ مکرر بڑے شد و مد کے ساتھ بیچارے حنفیوں کے مقابلہ میں مُشتہر کی گئی تھیں، اور آپ بھی ان شرائط کو برابر پیش کرتے ہو، چنانچہ دفعاتِ ماضیہ میں چند جا سے ان کا مذکور رہوا، اور مُشتہر صاحب ایک اشتہار میں یہ مشتہر کر چکے ہیں، کہ انھیں مسائل میں احادیث حسبِ شرائط مرقومہ ہمارے پاس موجود ہیں، سو ان کو ایسا کیوں بھول گئے ؟! دفعاتِ ماضیہ میں تو آپ کے کیسے زور، شور تھے! یہاں تلک کہ اپنی ترنگ[1] میں آکر ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وعلیٰ اَتْبَاعہ جیسے امام المسلمین کے بھی ضعف کے قائل ہو گئے، اب فرمائیے کہ کیا مصیبت پیش آئی جو آپ ان احادیث سے کہ جن کے ضعف کے خود قائل ہو، استدلال لانے لگے ؟! سچ ہے اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِیْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ[2]، اگر آپ کو کچھ بھی حیا ہے تو اپنی ان حرکات پر نادم ہو جائے، اور کوئی حدیث صحیح متفق علیہ ——— جو آپ کے ثبوتِ مدّعا کے لئے نصّ صریح بھی ہو، حسبِ قرار دادِ خود ——— ملے تو پیش کیجئے.

بزرگوں سے عداوت رنگ لاتی ہے!

آپ ہی پر موقوف نہیں، جو کوئی اپنے حوصلہ سے زیادہ دعوے کیا کرتا ہے، اور اکابر کے درپے توہین ہوتا ہے، اس کا یہی حال ہوتا ہے، چنانچہ نصوص قطعیہ سے یہ امر ثابت[3] ہے، اور ظرفہ یہ ہے کہ خود جناب مُشتہر صاحب بھی آپ کی کتاب کی توصیف میں رطبُ اللسان ہیں، اب محقق ہو گیا کہ حضرتِ مُشتہر اور ان کے معاونین جیسے حضرت امام الائمہ کی برائی بے سوچے سمجھے کرتے تھے، ویسے ہی اس آپ کی کتاب کی توصیف بھی یوں ہی اندھا دُھند کر رہے ہیں، سو آپ تو اس کا جواب کیا خاک دیں گے؟!

——— ہاں آپ نے ہم پر جو اعتراض کیا ہے اس کا جواب ایک چھوڑ دو سُن لیجئے۔

جب صحیح احادیث موجود ہیں تو ضعیف پر عمل کی کیا ضرورت ہے؟!

اول تو یہ کہ اگر ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم بھی کر لیں، تو پھر یہ جواب ہے کہ حنفیہ کا یہ قاعدہ آپ نے جب پیش کیا ہوتا جب ہم محض اپنی رائے اور قیاس سے کوئی

---

[1] ترنگ: جوش [2] ضرورتیں ممنوعات کو مُباح کر دیتی ہیں ۱۲

[3] بخاری شریف کتابُ الرقاق باب التواضع (ص ۹۶۱ ج ۲ مصری)، میں حدیثِ قدسی ہے کہ مَنْ عَادَیٰ لِیْ وَلِیًّا فَقَدْ اٰذَنْتُہٗ بِالْحَرْبِ (جو میرے کسی دوست سے دشمنی رکھتا ہے، میں اس کو جنگ کا الٹی میٹم دیتا ہوں) چنانچہ ائمہ کرام کی توہین کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ صاحب مصباح قادیانی ہو کر مرا ۱۲

بات کہتے، اور ظاہر ہے کہ اس امرِ متنازع فیہ میں تو حنفیہ کے مؤیدِ مذہب احادیثِ صحاح موجود ہیں، چنانچہ اوپر عرض کر چکا ہوں، یعنی ہمارا اور آپ کا نزاع تو اس امر میں ہے کہ ہم ماءِ قلیل کو فقط وقوعِ نجاست سے ـــــ اوصافِ ثلٰثہ میں سے کوئی بدلے یا نہ بدلے ـــــ ناپاک کہتے ہیں، اور آپ کے یہاں پانی قلیل ہو یا کثیر قبل تغیرِ اوصاف فقط وقوعِ نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، کما مَرَّ۔

سو ہمارے مؤید مدّعا تو حدیث لَا یَبُولَنَّ[1]، اور حدیثِ مُسْتَیْقِظٌ، اور حدیثِ ولوغِ کلب وغیرہ جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، موجود ہیں، جن سے بشرطِ انصاف یہ امر محقق ہے کہ وقوعِ نجاست ماءِ قلیل کو تغیر سے قبل بھی ناپاک کر دیتا ہے، اور عام علماء کا بھی یہی مذہب ہے، اور خود مولوی سید نذیر حسین آپ کے مقتدا و امام اس کو تسلیم فرما چکے ہیں، کَمَا مَرَّ مُفَصَّلًا، تو اب ہم جو آپ کی روایات کو ـــــ قطع نظر جواباتِ سابقہ سے ـــــ بوجہ ضعف قابلِ عمل نہ سمجھیں تو بھی کیا جرم ہے؟ کیونکہ وجہ ترک یہ احادیثِ صحاح و اقوالِ علماء ہیں۔

اور یہ آپ کی کوتاہ اندیشی ہے کہ وجہ ترک اس موقع میں آپ فقط رائے اور قیاس کو فرماتے ہیں، ہاں آپ یہ فرمائیے کہ آپ کے سوا یہ کس کا مذہب ہے کہ روایاتِ ضعاف کے مقابلہ میں احادیثِ صحاح کی بھی شنوائی نہ ہو؟! آپ نے یہ سن کر کہ حنفیہ کے نزدیک حدیثِ ضعیف کو قیاس پر ترجیح ہے، شاید یہ مطلب سمجھ لیا ہے، کہ قیاس گو موافق حدیثِ صحیح ہو، مگر حدیثِ ضعیف کے مقابلہ میں متروک ہوتا ہے، واقعی جمود علی الظاہر اسی کا نام ہے۔

باقی آپنے جو دَہ در دَہ کا ذکر یہاں کیا ہے، اس کی تحقیق اوپر بالتفصیل گذر چکی ہے، کہ پہلا اصل مذہب یہ ہے کہ ماءِ قلیل وقوعِ نجاست سے ہر حالت میں ناپاک ہو جاتا ہے، اور فرقِ قلیل و کثیر رائے مبتلیٰ بہ پر موقوف ہے، ہاں بعض اکابر اہلِ رائے کی یہی رائے ہوئی کہ دَہ در دَہ مقدارِ کثیر ہے، ورنہ اصل مذہب نہیں۔

رائے، رائے میں فرق ہے

خیر یہ جواب تو در صورتِ تسلیم تھا، اور اگر بنظرِ تحقیق دیکھا جائے، تو اس اعتراض سے حسبِ ارشاد اَلسُّؤَالُ نِصْفُ الْعِلْمِ آپ کی خوبیٔ فہم و اجتہاد ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ آپ کے ارشاد سے صاف ظاہر ہے کہ آپ بوجہ

---

[1] یہ حدیث پہلے ص۵۴۶ پر گذر چکی ہے ۱۲

قصورِ فہم رائے مبتلیٰ بہ اور قیاس و رائے فقہی کو ایک سمجھ بیٹھے جبھی تو آپ نے یہ اعتراض کیا کہ امام صاحب حدیثِ ضعیف کو بھی رائے سے مقدم رکھتے ہیں، آپ یہ نہ سمجھے کہ رائے مبتلیٰ بہ جو یہاں مذکور ہے اس کو رائے اجتہاد سے کیا علاقہ ؟! زیادہ نہیں تو یہی سمجھ لیا ہوتا کہ رائے اجتہادی تو بجز عالم فقیہ کے اور کسی کو نصیب نہیں، اور یہ رائے جس کا یہاں مذکور ہے، فقیہ غیر فقیہ بلکہ عوام کو بھی حاصل ہے، کما ہو ظاہرٌ ــــــــــ مع ہذا اگر یہ رائے بعینہ رائے اجتہادی ہوتی، تو خود امام صاحب تحدیدِ آبِ کثیر کو باوجودیکہ وہ صاحبِ رائے اجتہادی تھے معیّن کیوں نہ فرماتے ؟ اور وہ مبتلیٰ بہ کہ جو کسی طرح اہلِ اجتہاد نہیں ان کی رائے پر کیوں کر اس تحدید کو حوالہ کر جاتے ؟

رائے مبتلیٰ بہ بمنزلہ نصِ صریح ہوتی ہے

جنابِ مجتہد صاحب! اگر آپ کو عقلِ سلیم عنایت ہوتی، تو سمجھ جاتے کہ جن مواقع میں رائے مبتلیٰ بہ معتبر ہے، وہاں بمنزلۂ نصِ صریح مُثبِت مدعا ہوتی ہے، اور مبتلیٰ بہ کے حق میں عالم ہو یا جاہل ایسی دلیلِ قطعی ہوتی ہے کہ جس کا خلاف ہرگز جائز نہیں، اور قیاس فقہی کا بھی اس کے مقابلہ میں اعتبار نہیں، پھر باوجود اس قدر بون[1] بعید کے آپ دونوں کو امرِ واحد خیال فرما کر اپنے اجتہاد کو دھبہ لگاتے ہیں۔

پہلی دلیل

دیکھئے اس مسئلہ میں بالفرض اگر خود حضرت امام صاحب کی رائے کسی خاص پانی کی نسبت کثیر ہونے کی ہو، اور کوئی ایسا شخص جو مقلدِ امام صاحب ہو اس کو قلیل سمجھتا ہو، تو حسبِ ارشادِ امام اس مقلد کے حق میں اسی کی رائے معتبر ہوگی، بلکہ رائے امام پر اپنی رائے کے خلاف اس کو عمل کرنا درست نہ ہوگا، دیکھئے بعینہ یہی مطلب امام ابنِ ہمام فتح القدیر میں بیان فرماتے ہیں:

فَاستِکثَارُ وَاحِدٍ لَایَلْزَمُ غیرَہٗ، بل یَختَلِفُ باختلاف مایَقَعُ فی قَلْبِ کُلٍّ، ولیس ھٰذا من قَبِیْلِ الامورِ التی یجبُ فیھا علی العامی تقلیدُ المجتھد، انتھٰی، (فتح القدیر ص۶۰ ج۱)

(کسی کے کثیر سمجھنے سے دوسرے پر یہ لازم نہیں کہ وہ بھی اس کو کثیر سمجھے، بلکہ ہر ایک کے خیال کے لحاظ سے اس میں اختلاف ہوگا، اور یہ اُن چیزوں میں سے نہیں ہے جن میں عامی پر امام کی تقلید واجب ہوتی ہے)

اگر حسبِ ارشادِ جناب یہ دونوں رائیں ایک ہی ہیں، تو پھر عامی کو تقلیدِ مجتہد ضروری کیوں نہ ہوتی ؟ اور بخلاف رائے امام اپنی رائے پر عمل کرنا کس طرح جائز ہوتا ؟!

---

[1] بون: فرق، دوری

دوسری دلیل

اور سنئے! وقتِ اشتباہِ جہتِ قبلہ سب کے نزدیک یہ امر مسلّم ہے کہ ہر مبتلیٰ بہ اپنی تحرّی اور رائے کے موافق نماز پڑھے گا، اور جدھر اس کو قبلہ ہونے کا ظن ہوگا' وہی اس کے حق میں سمتِ قبلہ ہے، واقع میں قبلہ اس طرف ہو کہ نہ ہو، بلکہ اگر خلافِ تحری نماز ادا کرے گا، گو قبلہ ہی کی طرف ادا ہو، سب اس امر کو بے جا اور نادرست فرماتے ہیں، سو اس موقع میں بھی کسی کے نزدیک عامی کو مجتہد کی رائے کا اتباع لازم نہیں۔

دہ دردہ میں رائے سے رائے مبتلیٰ بہ مراد ہے

بالجملہ جب یہ امر ظاہر ہوگیا کہ یہ رائے اجتہادی ہرگز نہیں، تو اس رائے پر آپ کا قیاس اجتہادی کا حکم جاری کرنا کم فہمی کی بات ہے، اور ادلۂ کاملہ میں جو دہ دردہ کو کہا ہے کہ اصل مذہب نہیں مگر اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف گئی، تو وہاں بھی رائے سے رائے مبتلیٰ بہ مقصود ہے، چنانچہ عبارت سے صاف ظاہر ہے، یہ آپ کا ایجاد ہے کہ اپنی طرف سے رائے کے آگے قیاس کا لفظ بھی بڑھا دیا۔

فہمیدہ بکار آید

مجتہد صاحب! خیر غلطی آدمی سے ہو ہی جاتی ہے، مگر عنایت فرما کر اب اس فرق کو خوب ذہن نشین کر لیجئے، کیونکہ بعینہٖ یہی اعتراض آپ نے آگے چل کر بحث حدیث قُلّتَین میں بھی ہم پر پیش کیا ہے، اور کہا ہے کہ:

> «حدیثِ قُلّتَین کو اگر ضعیف و مضطرب بھی مانا جائے، تو بھی بمقابلہ قیاس اس کو حسبِ قاعدۂ حنفیہ تسلیم کرنا چاہئے»

سو وہاں بھی آپ سے بوجہ عدمِ فرق بین الرائین[1] یہی غلطی ہوئی ہے، اگر آپ اس جواب اور فرق کو سمجھ لیں گے، تو وہاں بھی کام آئے گا، بالجملہ ان دونوں جوابوں معروضۂ احقر سے یہ امر خوب روشن ہوگیا، کہ اس موقع میں احادیثِ صحیحہ کو چھوڑ کر ان روایاتِ ضعیفہ پر عمل کرنا بالکل خلافِ شرائطِ مسلّمۂ مشتہر صاحب، بلکہ خلافِ انصاف ہے۔

خوبیٔ قسمت!

مجتہد صاحب! بات تو جبھی ہے کہ اپنے مدّعا کو حسبِ شرائطِ مذکورہ کسی حدیث صحیح و صریح و قطعی الدلالۃ سے ثابت کرو، آپ نے یہاں زور تو بہت لگایا، کہیں مختصر معانی کی عبارت سے استمداد کی، صحیح روایات نہ ملیں تو ڈھونڈھ بھال کر، اور بوجہ مصلحت اپنی

---

[1] دو رایوں کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے ۱۲

شرائط سے قطع نظر کر کے روایاتِ ضعیفہ ہی سے تمسّک کرنے لگے، لیکن خوبیٔ قسمت کہ بجائے ثبوتِ مدّعا طرح طرح کے الزام اٹھانے پڑے۔

خصم کے استدلال کا تتمہ

مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ گو بمقتضائے مَثَل مشہور „ملّا آں[1] باشد کہ چپ نہ شود“ مجتہد صاحب نے حسبِ فہم و لیاقت ثبوت مدّعا کے لئے بہت ہاتھ پیر چلائے، لیکن دل میں سمجھتے ہیں کہ جواب مذکور، واقع میں مخدوش ہے، اسی لئے جبرِ نقصان کے لئے استدلالِ سابق کے بعد ایک „علاوہ“ بطور تتمہ قریب ایک صفحہ کے تقویتِ استدلال کے لئے بیان فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ۔

> „حدیث الماءُ طهورٌ لا ينجّسُهٗ شیٔ کی صحت تو مسلّم ہے، نزاع فقط اس امر میں ہے کہ الف لام کس قسم کا ہے؟ تو استثناء موجودہ روایاتِ سابقہ جو الف لام کے استغراقی ہونے پر حجت ہے، گو ضعیف ہے، مگر چونکہ اس استثناء کے معنی پر سب کا اتفاق ہے، یعنی یہ امر سب مانتے ہیں کہ درصورتِ وقوعِ نجاست و تغیّرِ احد الاوصاف ہر ایک پانی ناپاک ہو جاتا ہے، تو احتجاج ہمارا بوجہ اجماع اس استثناء کے مضمون کے ساتھ ٹھیک اور درست ہوا“

اور اس اجماع کو شوکانی و ابنِ مُنذر وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

فردِ خاص سے استثناء درست نہیں

مگر مجتہد صاحب نے یہاں بھی بے سوچے سمجھے شوقِ ثبوتِ مدّعا میں مثلِ سابق بہت ہی رکیک بات فرمائی ہے، یہ جو آپ نے شوکانی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے، کہ جس پانی کا بو، رنگ، مزہ کسی نجاست سے متغیر ہو جائے وہ سب کے نزدیک ناپاک ہے، بہت درست ہے، مگر آپ کا یہ ارشاد کرنا کہ:

> „ایسا پانی آپ کے نزدیک بھی حدیثِ مذکور سے مستثنیٰ ہوگا، اور جب حدیث میں استثناء ثابت ہوا، تو حسبِ قاعدۂ گذشتہ بالضرور الف لام مفیدِ استغراق ہوگا،“

محض آپ کی کم فہمی یا دھوکہ دہی ہے، کیونکہ جب جملہ حنفیہ اور جمہورِ شافعیہ بلکہ آپ کے مقتدا و ہادی بھی اس بات کو بالاتفاق فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں الف لام عہدِ خارجی ہے، اور خاص مارِ بیرِ بُضاعہ کے حق میں یہ ارشاد ہے، تو پھر اس سے کوئی فرد کیوں کر مستثنیٰ ہو سکتا ہے؟ سب جانتے ہیں کہ استثناء جب درست ہو جب کوئی شیٔ امرِ مستثنیٰ پر شامل ہو، اور جمہورِ علما اس

---

[1] ملا وہی ہے جو خاموش نہ ہو ۱۲

شمول ہی کو نہیں مانتے، آپ کو چاہئے تھا کہ پہلے اس شمول کو ثابت کیا ہوتا، کیونکہ شمولِ مذکور جس پر صحت استثنائے متصل موقوف ہے، وہ ہمارے نزدیک قابلِ تسلیم ہی نہیں۔

مجتہد صاحب! جو اس حدیث میں الف لام کو عہد کے لئے کہے گا، اس کے روبرو یہ استثنائے مخترعہ اہلِ ظاہران شاء اللہ کبھی مفید نہ ہوگا، آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ جس لفظ سے کوئی فردِ خاص مراد ہوگی اس سے استثناء کس چیز کا کرلوگے قَرَأْتُ الْكِتَابَ سے جب خاص مسلم (شریف) مراد ہوگی تو بطور استثنائے متصل اس کے بعد اِلَّا الْبُخَارِی کہنا کیوں کر (درست) ہوسکتا ہے؟ افسوس ہے کہ آپ ایسی موٹی باتوں میں بھی ایسی صریح غلطیاں کرتے ہو!

استثنائے لغوی بے کار ہے!

مگر آپ اور آپ کے اَنصار شاید یہ فرمائیں کہ جس پانی کے احد الاوصاف میں وقوع نجاست سے تغیُّر آجائے، اس کا اس حدیث کے حکم سے یعنی طاہر ہونے سے مستثنیٰ ہونا تو ایسا ظاہر ہے کہ کوئی انکار نہیں کرسکتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس مضمون کی (یعنی) حدیثِ مذکور سے مستثنیٰ ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر استثنائے متصل نحوی مراد ہے، جیسا آپ پہلے بھی فرما چکے ہیں، تو اس کی حقیقت تو ابھی عرض کرچکا ہوں کہ یہ بات درصورتِ الف لام عہدی کیوں کر مسلّم ہوسکتی ہے؟ اور آپ کو چاہئے کہ کسی دلیل سے اس کو ثابت کیجئے، آپ مدّعی ہیں ——— اور اگر استثناء لغوی مراد ہے جس کا مدّعا فقط یہ ہے کہ ایک شئ دوسری شئ سے خارج ہو، خواہ استثناء متصل ہو یا منفصل یا بطور استدراک، چنانچہ دیکھ لیجئے آیاتِ قرآنی وغیرہ میں بکثرت اِلَّا بمعنی لٰکِن آتا ہے، تو اس استثناء کے مان لینے سے آپ کو کیا نفع؟ دیکھئے! مثالِ مذکورۂ احقر میں اگر کوئی قرأت الکتابَ سے مسلم مراد لے کر بطور استدراک الا البخاری کہے تو کون اس کو غلط کہہ سکتا ہے؟ سو ہم بھی اس معنی کے اعتبار سے حدیثِ مذکور میں استثناء تسلیم کرتے ہیں۔

اس تقریر سے ایک اور جواب آپ کے استدلالِ سابق کا، جو آپ نے روایتین سابقتین سے کیا تھا، علاوہ جواباتِ سابقہ کے نکل آیا، فَافْهَمْ! اب دیکھئے کہ استثناء کے تسلیم کرنے سے بھی آپ کا مدّعا ثابت نہیں ہوتا، تاوقتیکہ استثنائے متصل نحوی نہ مانا جائے، الغرض آپ نے جو تسلیم استثناء پر اجماع نقل کیا ہے، اس سے اگر آپ کی غرض استثنائے متصل نحوی ہے تو غیر مسلّم، کسی دلیل سے ثابت فرمائیے، اور اگر استثنائے لغوی مقصود ہے تو مسلّم، مگر آپ کو اس سے کیا نفع؟

اور اگر ان جملہ امور سے بپاسِ خاطرِ جناب قطع نظر کرکے استثنائے متصل بھی مان لیا جائے،

تو پھر ہم مستثنیٰ منہ میں کلام کریں گے، آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ لفظِ مآء کو مستثنیٰ منہ قرار دیا جائے سو وہ غیر مسلّم بلکہ غلط ہے، بلکہ مستثنیٰ منہ حدیث صحیح الماءُ طَھورٌ لاینجّسہٗ شیءٌ منقولۂ جناب میں لفظ شی ہے، چنانچہ اس بحث کو مفصّل ابھی عرض کر آیا ہوں۔

استدلالِ عجیب!

اس کے بعد مجتہد زمن اور ایک حجتِ غریب و استدلالِ عجیب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

> ”**قولہ:** اور اگر اصول کے طور پر جواب منظور ہے تو بھی سُن لیجئے کہ کلمہ المآء عام ہے اور حکم عام کا حنفیوں کے نزدیک یہ ہے کہ اپنے افراد کو قطعًا شامل ہوتا ہے، تو لفظ المآء بھی سب افراد کو بموجب تمھارے مسلک کے شامل ہوگا“

اس عبارت کے بعد مجتہد صاحب نور الانوار، و دائرۃ الاصول، و مدار الفحول کے حوالہ سے ایک عبارت اسی دعوے کے ثبوت کے لئے نقل فرما کر کہتے ہیں: ”آگے رہی تخصیص عام کی، سو وہی زیادت مجمعٌ علیہا مخصِص واقع ہوگی“، انتہیٰ۔

معہودِ خارجی عام نہیں ہوتا

اقول: سبحان اللہ! مجتہدِ زمنؒ اپنے مدعا کو روایاتِ حدیث سے تو ثابت کر کے اپنا مبلغِ فہم ظاہر کر چکے، اب اصول کی باری ہے، مگر ہم نے مجتہد صاحب کی یہ عبارت محض مسرّتِ ناظرین کے لئے نقل کی ہے، جواب دینے کی نہ ہم کو ضرورت ہے، اور نہ نقلِ عبارت سے یہ مقصود، کیونکہ جب اوپر یہ امر محقّق ہو چکا ہے کہ الف لام لفظِ مآء پر عہدِ خارجی ہے، تو اب لفظ المآء کو بجز حضراتِ مجتہدینِ زمانۂ حال کے کون عام کہے گا؟ کوئی حضرتِ مؤلف سے یہ پوچھے کہ حضرت! یہ امر تو محقّق و مسلّم کہ عام اپنے جمیع افراد کو شامل ہوتا ہے، مگر خدا کے لئے یہ تو فرمایئے کہ جس پر الف لام عہدِ خارجی داخل ہو، اور اس لفظ سے شیِ معیّن مراد ہو، اس کے عام ہونے کی کون سی دلیل آپ نے خلافِ عقل و نقل ایجاد کی ہے؟ اگر آپ کو اتنی عقل نہیں تو اس قسم کے امور جاننے والے تو بحمد اللہ اب تک عالم میں موجود ہیں، ان سے ہی دریافت فرما لیا کیجئے، ع تا کجا بیہودہ گوئی، تا کجا ہرزہ سرائی؟ عقل مہنگی ہے تو اہلِ عقل کا کیا کال ہے؟!

اگر یہی آپ کا قاعدہ ہے تو آپ ضرور آیت ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا، وأمثالہا

---

[1] مجمعٌ علیہا: جس زیادتی پر اتفاق کیا گیا ہے ۱۲ [2] کب تک بے کار باتیں کہتے رہوگے، اور کب تک بیہودہ باتیں کرتے رہوگے! ۱۲

میں جمیع افرادِ مار، اور آیت یُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وغیرہ آیات میں جمع کُتُبِ ارضی وسماوی اپنے قاعدۂ مخترعہ کے موافق مراد لیں گے، اگر مشغلۂ کتبِ حدیث کی وجہ سے قرآن مجید کے ملاحظہ کی نوبت نہیں آئی، تو فہمِ مطالبِ حدیث کی ضرورت سے غالبًا ہدایت النحو وغیرہ تو ضرور نظر سے گذری ہوگی، اور مصرع فَإِنَّ الْمَاءَ مَاءُ أَبِي وَجَدِّي[1] بھی ضرور دیکھا ہوگا، تو کیا وہاں بھی آپ نے مآء سے جمیع افرادِ مار ہی سمجھا ہے ؟!

مجتہد صاحب! اگر حدیثِ مذکور میں الف لام استغراقی ہوتا تو آپ کے معنی عموم درست بھی ہو سکتے تھے، اور جبکہ الف لام عہدِ خارجی ہے، تو پھر اس سے معنی عموم سمجھنے آپ جیسے عالم سے بہت عجیب ہے! آپ پہلے الف لام کو استغراق کے لئے ثابت کیجئے، اس کے بعد کچھ فرمائیے، بالجملہ آپ کا لفظِ مآر کو حدیثِ مذکور میں عموم کے لئے فرمانا محض بے اصل وبے دلیل ہے، اور اس کے بعد آپ کا اس قول میں زیادتِ مُجمَعٌ علیہا کو مخصِّص کہنا بنائے فاسد علی الفاسد ہے، کیونکہ موافق عرضِ احقر جب یہاں عموم ہی کا پتہ نہیں، تو پھر تخصیص کی کیا صورت ہوگی ؟ اور آپ کی زیادتِ مُجمَعٌ علیہا کی کیفیت علی التفصیل قولِ سابق میں عرض کر آیا ہوں، ملاحظہ فرمالیجئے۔

پیشاب کی اصل بھی پانی ہے!

اور اگر آپ انصاف کریں گے۔ تو آپ بمقتضائے ظاہر پرستی حدیث الماءُ طهورٌ لا ينجسه شيءٌ کے حوالہ سے کیا عجب ہے کہ پیشاب کو بھی ——— اس وجہ سے کہ اس کی اصل پانی ہے ——— پاک فرمانے لگیں! ——— اور[2] اگر پیشاب دَہ در دَہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کی طہارت ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی، جب ہم تغیُّرِ احدُ الاوصاف سے پانی کثیر کو ناپاک کہتے ہیں، تو پھر پیشاب گو کثیر ہو بے شک ناپاک ہوگا، ہاں آپ بوجہ عمل علی الظاہر ہر فردِ پانی کو ضرور پاک فرمادیں گے، گو احد الاوصاف متغیِّر ہو جائے، باقی رہی زیادتی، اس کو آپ بھی ضعیف فرماتے ہیں، الغرض یہ اعتراض ہم پر کسی طرح عائد نہیں ہو سکتا، بمقتضائے ظاہر پرستی یہ اعتراض آپ پر واقع ہو سکتا ہے، چنانچہ آپ کی عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ آپ الماءُ طهورٌ کے ذیل میں پیشاب کو بھی داخل سمجھتے ہیں، ہاں عقل کی وجہ سے اس کی تخصیص فرماتے ہیں،

---

[1] بے شک پانی کا چشمہ میرے باپ دادا کا ہے (ہدایت النحو ص۵۸)۱۲

[2] یہ صاحبِ مصباح کے اس معارضہ کا جواب ہے کہ "پیشاب اگر دَہ در دَہ ہو تو چاہئے کہ آپ کے نزدیک پاک ہو" (ص۱)۱۲

جس کا ماحصل یہ نکلا کہ حدیثِ مذکور سے تو حسبِ ظاہر پیشاب کی طہوریت ثابت ہے، مگر شہادت عقل نے اس کو حکمِ حدیث سے مستثنیٰ کر دیا ہے، اور ہمارا مطلب بھی یہی تھا کہ حسبِ رائے ظاہر پرستاں یہ لازم تھا کہ پیشاب بھی پاک ہوتا، یہ بات جدا رہی کہ آپ نے اعتراض سے بچنے کے لئے انداز ظاہر پرستی کو چھوڑ کر حدیثِ صحیح میں تخصیصِ عقلی کی پچڑ[1] لگا دی، یہ جواب دینا ہمارے اعتراض کو تسلیم کر لینا ہے۔

حدیثِ قُلَّتَین کی بحث

اب یہ عرض ہے کہ حدیث الماءُ طَھورٌ کے بارے میں جو کچھ آپ کو فرمانا تھا فرما چکے، اس کے بعد حدیثِ قُلَّتَین کو شروع کیا ہے، مگر ناظرین کو واضح رہے کہ اس مسئلہ میں مجتہد صاحب کا مذہب موافق ظاہر حدیث الماءُ طَھورٌ ہے، حدیثِ قُلَّتَین کے موافق نہیں، گو مجتہد صاحب آگے چل کر ان دونوں حدیثوں کی مطابقت میں بہت سعی کریں گے، مگر یہ امر ظاہر ہے کہ مذہب مؤلف طہوریتِ جمیع افرادِ ماء ہے، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث[2] کے ذیل میں مجتہد صاحب نے جو کچھ استدلالات ذکر کئے ہیں، ان سب کا جواب بسط و تفصیل کے ساتھ ہم نے عرض کر دیا، بلکہ ایک ایک استدلال کے متعدد جواب بیان کئے گئے ہیں، جن سے بشرطِ فہم و انصاف یہ امر ان شاء اللہ خوب ظاہر ہو جائے گا کہ حدیث مذکور کے معنیٰ میں مجتہد صاحب نے جتنے امور بیان کئے ہیں منشا ان کا قلتِ فہم و تدبر ہے، اس حدیث میں مقصودِ اصلی ہمارے مجتہد صاحب کا فقط یہ امر تھا کہ الف لام استغراقی ہے، سو یہ امر مجتہد صاحب سے ثابت نہ ہو سکا، گو ہوسِ ثبوتِ مدعا میں بہت کچھ سعی کی، مگر تقدیر سے کوئی پیش[3] نہ گئی، بلکہ الٹی مضرت ہوئی۔

اب آگے رہی حدیثِ قُلَّتَین، چونکہ وہ مجتہد صاحب کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں، اس وجہ سے تو اس میں گفتگو کرنی ہی زائد ہے، مگر چونکہ مجتہد صاحب نے اس بحث کو چھیڑا ہے، اس لئے مناسبِ مقام ہم کو بھی عرض کرنا پڑا ______ ۔ ہم نے ادلۂ کاملہ میں یہ کہا تھا کہ

---

[1] پچڑ: لکڑی کا وہ چھوٹا ٹکڑا جو لکڑی چیرتے وقت دراز کھلی رکھنے کے لئے لگایا جاتا ہے، مراد روک ۱۲

[2] یعنی حدیث الماءُ طَھورٌ ۱۲

[3] پیش جانا: کارگر ہونا ۱۲

اگر حدیثِ قُلَّتَین کی وجہ سے آپ درپے تحدیدِ[1] قُلَّتَین ہیں، تو اس کا کیا جواب کہ وہ حدیث مُضْطَرِب[2] ہے؟ اور جب حدیثِ مذکور مُضْطَرِب ہوئی تو صحتِ متفق علیہ جو آپ کی شرائط میں ہے کہاں سے آئے گی؟ اس کے جواب میں ہمارے مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

> **قولہ**: جن لوگوں نے حدیث قُلَّتَین میں اضطراب کا نام بھی لیا ہے، ان کے مقابلین نے ایسے جوابہائے دندان شکن دیئے ہیں کہ بجائے ثابت کرنے اضطراب کے حدیثِ مذکور میں خصم خود مضطرِب ہوگئے ہیں، اور آپ نے ایسی مہمل بات فرمائی اور فقط یہ کہہ دیا کہ حدیث مضطرب ہے، نہیں معلوم مراد آپ کی مضطرب فی الاسناد ہے، یا مضطرب فی المتن، یا مضطرب فی المعنی، یا کل میں اضطراب ہے؟ الی آخر المقال۔

قُلَّتَین کی حدیث ضعیف ہے

اقول: جناب مجتہد صاحب! اول تو یہ عرض ہے کہ ائمہ حدیث مثل امام احمد بن حنبل و یحیی بن معین و علی بن مدینی و بیہقی وغیرہ کا یہ فرما دینا کہ: "یہ حدیث غیر صحیح ہے" یا "لائق احتجاج ہرگز نہیں ہے" تضعیفِ حدیث کے لئے کافی ہے، چنانچہ کتب میں اکثر جگہ یہ امر موجود ہے، اور جملہ محدثین اس کو تسلیم کرتے ہیں۔

تضعیف کا سبب کبھی مُضَعِّف نہیں بتا سکتا

بلکہ تصریحِ کتب سے ثابت ہے کہ بسا اوقات مُضَعِّف[3] تضعیف کرتا ہے، مگر مفصلاً سببِ ضعف خود بھی بیان نہیں کرسکتا، اور باوجود اس کے عند المحدثین یہ تضعیف معتبر سمجھی جاتی ہے، اور حدیث مذکور کو ضعیف کہا جاتا ہے۔

قال العلّامة وجیہُ[4] الدین العَلَوی وابنُ حجر فی نخبة الفکر وشرحه: والعِلّةُ عبارةٌ عن أَسبابٍ خفیةٍ غامضةٍ قادحةٍ فی صحة الحدیث، فالحدیثُ المعلَّلُ: هو الحدیثُ الذی اُطُّلِعَ علیٰ عِلّةٍ تَقْدَحُ فی صحته، مع أنّ ظاهِرَه السلامةُ، لیس للجرح مدخلٌ فیها لکونه ظاهرًا، وهو من أغْمَضِ انواع علوم الحدیث وأدَقِّها واشرفها، حتی قال ابن مهدی:

---

[1] یعنی قلتین کی مقدار کو کثیر اور اس سے کم کو قلیل قرار دینا چاہتے ہیں ۱۲ [2] مُضْطَرِب کے لغوی معنی ہیں ہلنے والی اور حدیث شریف کی اصطلاح میں مضطرب وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں اختلاف ہو، اور ترجیح ممکن نہ ہو ۱۲

[3] مُضَعِّفْ: حدیث کو ضعیف قرار دینے والا ۱۲ [4] شرح نخبہ للشیخ وجیہ الدین ص۴۸

لَأَنْ أَعْرِفَ علةَ حديثٍ احبُّ إليَّ من أَنْ أَكْتُبَ عشرين حديثاً ليس عندى، ولايقوم به إلّامَنْ رزقه اللهُ فهمًا ثاقبًا وحفظا واسعا ومعرفةً تامةً بمراتب الرُّوَاة وملكةً قويةً بالاسانيد والمتون، ولهذا لم يتكلم فيه الا القليلُ من اهل هذا الشان، كعلى بن المدينى واحمدَ بنِ حنبلٍ والبخارى ويعقوبَ بنِ شَيْبَةَ وابى حاتم وابى زُرْعَةَ والدَّارَقُطنى، وقد يَقصُرُ عبارةُ المعِلِّ عن اقامة الحجة على دعواه بل تُدرك بالذوق، كالصَّيْرَفِيِّ فى نقد الدراهم و الدنانير، قال ابن مهدى: إِنّه الهامٌ، لو قلتَ له: من اين قلتَ هٰذا ؟ لم تكن له حجةٌ؛ وكم من لايهتدى لذلك ۔ انتهىٰ ناقلا عن الانتصار۔

(ترجمہ: علامہ وجیہ الدین علوی احمد آبادی گجراتی (۹۱۱ - ۹۹۸ ھ) اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہا اللہ نے نخبۃ اور اس کی شرح نزہتہ میں فرمایا ہے کہ علّت (خرابی) ایسی باتوں کا نام ہے جو پوشیدہ اور غامض ہوں اور حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوں، پس حدیثِ معلّل (خرابی والی حدیث) وہ ہے جس میں کسی ایسی خرابی کا پتہ چل گیا ہو جو حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوتی ہو، اس بات کے ساتھ کہ بظاہر وہ حدیث خرابی سے محفوظ ہو، اس میں کسی قسم کی جرح کا دخل نہ ہو، کیونکہ جرح: واضح خرابی کا نام ہے —— اور حدیث معلّل علوم حدیث کی نہایت پیچیدہ، دقیق ترین اور بہترین قسم ہے، حتّٰی کہ عبدالرحمٰن بن مہدی کا ارشاد ہے کہ: کسی حدیث کی کسی پوشیدہ خرابی کا پتہ چل جائے یہ بات مجھے بیسؔ نئی حدیثیں لکھنے سے زیادہ پسند ہے —— اور اس کی شناخت صرف وہ شخص کر سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ذہنِ ثاقب، حفظِ کامل، اور معرفتِ تامہ کی دولت عطا فرمائی ہو، اور وہ راویوں کے مراتب کو جانتا ہو، اور اسانید و متون کی پہچان کا خاص ملکہ رکھتا ہو، چنانچہ بہت کم محدثین نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے، جیسے علی بن مدینی، احمد بن حنبل، امام بخاری، یعقوب بن شَیبہ، ابو حاتم رازی، ابو زُرعہ رازی، اور دار قطنی —— اور کبھی حدیث کو معلّل قرار دینے والے کے الفاظ کوتاہ رہ جاتے ہیں اپنے دعوے پر دلیل قائم کرنے سے (یعنی وہ اپنی بات پر دلیل قائم نہیں کر سکتا) بلکہ وہ پوشیدہ خرابی کو اپنے ذوق سے معلوم کرتا ہے، جیسے صرّاف اپنی مہارت سے دراہم و دنانیر کے بارے میں فیصلہ کرتا ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں کہ یہ فن ایک قسم کا الہام ہے، اگر آپ حدیث کو معلّل قرار دینے والے سے دریافت کریں کہ آپ نے یہ بات کیسے فرمائی ؟ تو اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہوگی —— اور کتنے لوگ ایسے ہیں جو اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ عبارت پوری ہوئی بحوالہ انتصار الحق ص۲۷۸)

اکابر کی تضعیف کافی ہے اس کے بعد یہ عرض ہے کہ حدیثِ قُلّتَین کو ابو داؤد اور

علی بن المدینی اور ابن عبد البر اور امام غزالی اور رُویانی[1] اور ابن دقیق العید[2] اور ابو بکر ابن العربی[3] وغیرہ نے ضعیف فرمایا ہے، بلکہ بیہقی سے بھی حدیثِ مذکور کی تضعیف منقول ہے، تو اب بشرطِ انصاف حسب معروضۂ بالا فقط ان اکابر کا ضعیف فرمانا ہی حدیثِ موصوف کی تضعیف کے لئے کافی ہے' وجہ ضعف خواہ کوئی امر ہو، ہم کو اس کی تعیین ضروری نہیں، اور اگر بپاسِ خاطرِ جناب تصحیح مصححین کا خیال کیا جائے تو صحتِ متفق علیہ جو آپ کے شرائطِ مسلّمہ سے ہے پھر بھی ثابت نہیں ہو سکتی، اس لئے ہم کو حدیثِ مذکور کے ضعف کو بوجوہِ مفصلہ بیان کرنا کچھ ضروری نہیں' کیونکہ ان اکابر محققین کا تضعیف کرنا کافی ہے، ہماری بلا سے وجہِ ضعف اضطرابِ اسناد ہو یا اضطرابِ متن و معنی ہو۔

حدیثِ قُلّتین کی اسناد میں اضطراب

اور اگر آپ کو تفصیل ہی مطلوب ہے تو سنئے! امورِ مُستفسَرہ[4] جناب یعنی اسناد و متن و معنی سب میں محدثین نے اضطراب بیان کیا ہے، زیلعی و فتح القدیر و عینی وغیرہ کتب کو ملاحظہ فرمائیے کہ طرقِ مرویۂ حدیثِ مذکور میں مفصلاً ضعف و اضطراب بحوالۂ محدثینِ شافعیہ وغیرہ نقل کیا ہے۔

① چنانچہ زیلعی وغیرہ میں ہے:

وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد (شیخ تقی الدین ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے اپنی کتاب

---

[1] رُویانی: عبد الواحد بن اسماعیل (۴۱۵ – ۵۰۲ھ) شافعی فقیہ ہیں، رُویان کے باشندے تھے جو طبرستان کے قریب کوئی جگہ ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی سب کتابیں ان کو حفظ یاد تھیں، خود کہتے تھے کہ اگر امام شافعی رحمہ اللہ کی سب کتابیں جل جائیں تو میں ان کو حافظہ سے لکھوا سکتا ہوں۔ ان کی دو مشہور کتابیں ہیں جو ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں، ایک بحر المذہب دوسری حلیۃ المؤمن، انہی کتابوں میں حدیثِ قُلّتین کی انھوں نے تضعیف کی ہے۱۲

[2] علامہ تقی الدین محمد بن علی قُشیری (۶۲۵ – ۷۰۲ھ) ابن دقیق العید سے شہرت یافتہ ہیں، یہ ان کا خاندانی نام ہے، شافعی فقیہ اور بہت بڑے محدّث اور اصولی عالم ہیں، ان کی تصانیف میں سے اِحکام الاُحکام دو جلدوں میں مطبوعہ ہے، نیز الاِلمام باحادیث الاَحکام بھی مطبوعہ ہے اور اس کی شرح اِلامام فی شرح الالمام غیر مطبوعہ ہے۱۲

[3] قاضی محمد بن عبد اللہ اشبیلی مالکی ابو بکر ابن العربی (۴۶۸ – ۵۴۳ھ) بڑے محدّث اور مفسّر ہیں، ترمذی کی شرح عارضۃ الاحوذی اور احکام القرآن اور العواصم من القواصم ان کی مطبوعہ کتابیں ہیں۱۲

[4] مُستفسَرہ: پوچھے ہوئے

فی کتاب الإمام طُرُقَ هذا الحديثِ ورواياته واختلافَ الفاظه واطال فی ذلك اطالةً، لَخَّصَ منها تضعيفه له، فلذلك اَضْرَبَ عن ذكره فی كتاب الإلمام مع شدة الاحتياج اليه، انتهٰى

(بحر ص۱۸ ج۱)

الامام میں حدیثِ قُلّتین کی سندیں، اس کی جملہ روایتیں اور اس کے الفاظ کا اختلاف جمع کیا ہے، اور اس سلسلہ میں بہت ہی لمبی بحث فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اور اسی وجہ سے باوجودیکہ اس حدیث کی ان کو اپنے استدلال کے لئے شدید ترین ضرورت تھی مگر اپنی کتاب الالمام میں اس حدیث سے استدلال نہیں کیا)

② اور سنئے!

قال العلامةُ ابنُ نُجَيْمٍ فی البحر: فان قُلْتَ قد صَحَّحَهُ ابنُ ماجة وابنُ خُزَيْمَةَ والحاكم وجماعةٌ من اهل الحديث، قلتُ: مَنْ صَحَّحَهُ اعتمد بعض طرقه ولم ينظر الى الفاظه ومفهومها، اذ ليس هٰذا وظيفة المحدّث، والنظر فی ذٰلك من وظيفة الفقيه؛ اذ غرضه بعد صحة الثبوت الفتوىٰ والعمل بالمدلول، وقد بالغ الحافظ عالم العرب ابو العباس ابنُ تَيْمِيَةَ فی تضعيفه، وقال: يُشْبِهُ ان يكون الوليد بن كثير غلط فی رفع الحديث، وعَزْوِهِ الى ابن عمرؓ؛ فانه دائما يفتی الناس ويحدثهم عن النبی صلى الله عليه وسلم، والذی رواه معروف عند اهل المدينة وغيرهم لاسيما عند سالم ابنه ونافع مولاه، وهٰذا لم يروه عنه لا سالم ولا نافع؛ ولا عمل به احدٌ من علماء المدينة، وذكر عن التابعين ما يخالف هذا الحديث، ثم قال: وكيف تكون هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم البلوىٰ فيها؛ ولا ينقلها احدٌ من الصحابة ولا التابعين لهم باحسان الا رواية مختلفةً مضطربةً عن ابن عمرؓ لم يعمل بها احد من اهل المدينة ولا اهل البصرة ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة انتهٰى (بحر ص۷۲ ج۱) كذا فی الانتصار (ص۲۸۹)

(ترجمہ: علامہ ابن نجیم مصری نے اپنی کتاب البحر الرائق میں لکھا ہے کہ اگر تم اعتراض کرو کہ حدیثِ قُلّتین کو ابن ماجہ، ابن خزیمہ، حاکم اور محدثین کی ایک جماعت نے صحیح کہا ہے؟ (پس اس کو بالاتفاق ضعیف کیسے کہا جاسکتا ہے؟) تو میں جواب دوں گا کہ جن لوگوں نے اس کو صحیح کہا ہے انھوں نے اس کی بعض سندوں کے بھروسے پر کہا ہے، اور اس کے جملہ الفاظ اور ان کے مفہومات پر غور نہیں کیا، کیونکہ یہ محدث کا کام ہی نہیں ہے، یہ کام تو فقیہ کا ہے، کیونکہ فقیہ کا مقصد ثبوتِ صحت کے بعد فتویٰ دینا ہے، اور اس کے مضمون

پر عمل کرنا ہے ۔ ــــــــــــ اور عرب کے عالم علامہ ابن تیمیہ نے اس حدیث کی بہت ہی تضعیف کی ہے، اور کہا ہے کہ قرین یہ ہے کہ ولید بن کثیر نے حدیث کو مرفوع کرنے میں اور ابن عمرؓ کی طرف منسوب کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ ہمیشہ لوگوں کو فتویٰ دیا کرتے تھے، اور ان کے سامنے حدیثیں بیان کیا کرتے تھے، اور ان کی مرویات مدینہ والوں میں اور دوسرے لوگوں میں مشہور تھیں، خصوصاً آپ کے صاحب زادے سالم اور آپ کے مولیٰ نافع کو تو خاص طور سے یاد تھیں، اور اس حدیث کو نہ سالم روایت کرتے ہیں نہ نافع، اور نہ اس پر مدینہ شریف کے کسی عالم کا عمل ہے، اور ابن تیمیہ نے تابعین کے ایسے اقوال ذکر کئے ہیں جو اس حدیث کے خلاف ہیں، پھر فرمایا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (حدیث) کیسے ہو سکتی ہے حالانکہ یہ مسئلہ اس قسم کا ہے کہ اس کی ضرورت بہت شدید ہے (پس اس کو زائد سے زائد حضرات کو روایت کرنا چاہئے تھا) حالانکہ صحابہ اور تابعین میں سے کوئی بھی روایت نہیں کرتا، صرف ابن عمرؓ سے چند مختلف اور مضطرب الفاظ مروی ہیں جس پر مدینہ، بصرہ، شام اور کوفہ والوں میں سے کسی نے عمل نہیں کیا ہے ــــــــ بحوالہ انتصار الحق)

مجتہد صاحب! اول ابن دقیق العید کی عبارت ملاحظہ فرمایئے کہ وہ جمیع اسانیدِ حدیثِ مذکور کو بیان کر کے خلاصہ یہ نکالتے ہیں کہ حدیثِ مذکورہ ضعیف ہے، اس کے بعد ابن تیمیہ کے کلام کو دیکھئے کہ کس شد و مد سے حدیثِ قُلَّتَین کو مختلف و مضطرب کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اکثر اکابر محدثین نے حدیثِ مذکور کی تضعیف بیان کی ہے

(۳و۴) فتح القدیر میں ہے:

وفی البدائع عن ابن المدینی لایَثْبُتُ حدیثُ القُلَّتَین فوجب العدول عنه (فتح ص۶۸)

(بدائع میں ابن مدینی سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ قُلَّتَین ثابت نہیں ہے، لہٰذا اس پر عمل نہ کرنا لازم ہے)

علیٰ ہٰذا القیاس شیخ عبدالحق صاحب محدث دہلوی شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں:

قال ابن المدینی وھو امام ائمة الحدیث وشیخ البخاری: اِنه مخالف لاجماع الصحابة، فان الزَّنجی وقع فی بیر زمزم فَاَمَرَ ابنُ عباس وابنُ الزبیر بنزح الماء کلِّه بحضور الصحابة، ولم ینکر منھم احد فیکون حدیثُ القلتین مخالفًا

(ابن مدینی جو ائمہ حدیث کے پیشوا ہیں، اور امام بخاری کے استاذ ہیں فرماتے ہیں کہ حدیثِ قُلَّتَین اجماعِ صحابہ کے خلاف ہے، کیونکہ ایک حبشی چاہِ زمزم میں گر گیا تھا تو تمام صحابہ کے سامنے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے تمام پانی نکالنے کا فتویٰ دیا تھا، اور کسی نے بھی اس کی مخالفت

للاجماع، انتہیٰ (لمعات التنقیح ص۱۳۶ ج ۲)

نہیں کی تھی، پس حدیث قلتین اجماعِ صحابہ کے خلاف ہے)

اول قولِ ابن المدینی سے تو حدیثِ مذکور کا فقط ضعف ہی ثابت ہوا تھا، مگر اس کلام اخیر سے علاوہ ضعف مخالفِ اجماعِ صحابہ ہونا بھی ظاہر ہوگیا۔

⑤ اور دیکھئے! مجدالدین فیروز آبادی شافعی کتاب سفر السعادت[1] میں لکھتے ہیں:

ودر باب اذا بلغ الماء قُلَّتَین لم یحمل خبثًا جمعے می گویند حدیثے صحیح نشدہ وجمعے می گویند ایں حدیث صحیح است، واکابر اہلِ حدیث در مصنفات خود ایراد کردہ اند۔ (شرح سفر السعادۃ ص۵۲۶)

(حدیث قُلَّتَین کے بارے میں ایک جماعت کہتی ہے کہ کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اور ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اور اکابر اہل حدیث اس کو اپنی تصنیفات میں لائے ہیں)

اور شارح سفر السعادت کہتے ہیں:

وباوجود آں در صحتِ ایں حدیث اختلاف است، چنانکہ شیخ مصنف گفت وایں حدیث در صحیحین نیست، وگفتہ اند کہ ایں حدیث مخالفِ اجماعِ صحابہ است چنانکہ بیان کنم، وخبر واحد چوں مخالفِ اجماع افتد مردود است، ولہٰذا علی بن مدینی کہ از اقرانِ امام احمد بن حنبل و از شیوخِ بخاری و امام ائمۂ فنِ حدیث است گفتہ است کہ ثابت نیست ایں حدیث از حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، وگفتہ کہ ہیچ یکے از فریقین را حدیثے در تقدیر وتحدیدِ آب از آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحیح نشدہ۔ (حوالہ سابق)

(ترجمہ: اور اس کے باوجود (کہ اکابر محدثین اس کو اپنی تصنیفات میں لائے ہیں) اس حدیث کی صحت میں اختلاف ہے، جیساکہ حضرت مصنف رحؒ نے فرمایا ہے، اور یہ حدیث صحیحین میں نہیں ہے، اور علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحابہ کرام کے اجماع کے خلاف ہے جیساکہ میں بیان کروں گا، اور خبرِ واحد جب اجماع کے خلاف ہوتی ہے تو مردود ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے علی بن مدینی نے جو امام احمد بن حنبل کے معاصر اور امام بخاری کے استاذ اور ائمۂ فن کے سرخیل ہیں، ارشاد فرمایا ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے، اور یہ بھی فرمایا ہے کہ دونوں جماعتوں میں سے کسی کے پاس بھی پانی کی تحدید و تقدیر کے سلسلہ میں آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث نہیں ہے)

---

[1] سفر السعادۃ عربی میں ہے اور مطبوعہ ہے، ۱۲۹۵ھ میں دمیاط سے چھپی ہے، شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحؒ نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا ہے اور شرح لکھی ہے ۱۲

⑥ اور سنئے! قاضی شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں:

قال ابن عبد البر فی التمهید: ماذهب اليه الشافعی من حدیث القلتین مذهب ضعيف من جهة النظر، غیر ثابت من جهة الاثر، لانه حدیث تکلم فیه جماعة من اهل العلم، ولان القلتین لم یوقف علی حقیقةٍ مبلغها فی اثرٍ ثابتٍ ولا اجماعٍ (نیل ص۳۱ ج۱)

(ابن عبد البر نے تمہید میں فرمایا ہے کہ حدیثِ قُلَّتَیْن جو حضرت امام شافعی کا مذہب ہے غور سے دیکھا جائے تو کمزور مذہب ہے، اور حدیث کے لحاظ سے بھی ثابت نہیں ہے، کیونکہ اس حدیث میں اہل علم کی ایک جماعت نے کلام کیا ہے، نیز اس لئے کہ قُلَّہ کی مقدار نہ کسی حدیث سے ثابت ہے نہ اجماع سے)

علاوہ ازیں اور مصنفین معتبرین نے حدیثِ مذکور کے ضعف و اضطراب کو کسی نے اشارتاً اور کسی نے صراحتاً بیان کیا ہے، باوجود اس کے حدیثِ قُلَّتَیْن کو صحیح متفق علیہ فرمانا آپ ہی کا کام ہے، گو بعض محدثین نے اس حدیث کو صحیح فرمایا ہے، مگر صحت بالاتفاق کا بجز آپ حضرات کے آج تک کوئی قائل نہ ہوا ہوگا، ہم کو تعجب ہے کہ باوجودیکہ اضطرابِ حدیثِ مذکور اکثر کتب میں منقول ہے پھر آپ اس پر تعیینِ اضطرابِ اسناد یا متن یا معنی کے ہم سے خواستگار ہیں، سو یہ امر تو کلامِ ابنِ تیمیہ میں ابھی گذر چکا ہے کہ حدیثِ قُلَّتَیْن مختلف اور مضطرب ہے، اور روایاتِ مشہورہ اس کی مؤید نہیں، بلکہ مذہبِ تابعین کے خلاف ہے، اور علمائے مدینہ و بصرہ و شام و کوفہ نے اس پر عمل نہیں کیا، اور غالباً اس حدیث کے مرفوع اور منسوب الی ابن عمر کرنے میں ولید بن کثیر سے غلطی ہوئی ہے، اس کے سوا زیلعی و فتح القدیر و عینی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ ابو اسامہ اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عُمر وغیرہ پر اختلاف ثابت کیا ہے، اور بعض روایت کی تضعیف بھی کی گئی ہے، ہاں بعض طرق کو بعض محدثین نے صحیح بھی فرمایا ہے، گو ہمارے نزدیک حدیثِ مذکور کے معمول بہ نہ ہونے کی وجہِ قوی اضطراب فی الاسناد کے سوا اور امر ہیں، مگر چونکہ آپ کے مقابلہ میں یہ وجہ بھی پوری کارآمد ہے، اس لئے بالاجمال بیان کر دی گئی، کیونکہ آپ تو حدیثِ مذکور کی صحتِ اتفاقی کے قائل ہیں، تو اس لئے بعض محدثین کی تصحیح بمقابلۂ جمہورِ محدثین آپ کو مفید نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم کیا ہے

یہی وجہ ہے کہ فتح الباری میں دربارۂ حدیثِ مذکور وَانَّمَا لم یُخرِجهُ البخاری لاختلافٍ وقع فی اسنادہٖ[1] کہا ہے

---

[1] سند میں اختلاف ہی کی وجہ سے اس حدیث کو امام بخاری نے صحیح میں درج نہیں کیا ہے ۱۲

باوجودیکہ ابن حجر بوجہ تائیدِ مشرب اس حدیث کی تقویت فرماتے ہیں، مگر اختلاف فی الاسناد کو وہ بھی تسلیم کرتے ہیں، آپ کو ضرور تھا کہ اسنادِ حدیثِ قُلَّتَین میں سے جو سند آپکے نزدیک صحیح متفق علیہ تھی اس کو بیان کیا ہوتا، تماشا ہے کہ اسناد کا تو ذکر بھی نہیں اور اس کے اضطراب وضعف کو ہم سے ثابت کرانا چاہتے ہیں۔ ؎

اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا　　　لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں!

اسانیدِ متعددہ حدیثِ مذکورہ میں سے کوئی سند معتبر وصحیح معین فرمائیے، پھر اور دلائلِ ثبوت، صحت وضعف کے، طلب فرمائیں، بالجملہ صحتِ اتفاقی یا اضطراب وضعفِ سند کا حال پورے طور پر جب عرض کیا جائے گا جب آپ کوئی سند معیّن فرمائیں گے۔

متن میں اضطراب

باقی رہا اضطرابِ متن! سو کسی روایت میں تو لَا یَحْمِلُ الْخَبَثَ ہے، جس کو شُرّاح محتملِ وجہین بتلاتے ہیں، کسی میں صاف لَمْ یُنَجِّسْہُ شَیْئٌ ہے، بعض میں فقط قُلَّتَین کا لفظ ہے، بعض روایات میں قُلَّتَیْنِ اَوْ ثَلٰثًا شک کے ساتھ مذکور ہے، اور روایتِ حضرت جابرؓ و ابوہریرہؓ و ابن عمرؓ میں اَرْبَعِیْنَ قِلَالٍ موجود ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں اَرْبَعِیْنَ غَرْبٍ بلکہ بعض میں اَرْبَعِیْنَ دَلْوٌ بھی موجود ہے، ہرچند ان روایات کو محدثین بمقابلہ روایتِ قُلَّتَین ضعیف فرماتے ہیں، مگر اول تو خود روایتِ قُلَّتَین بھی حسبِ ارشادِ محدثین ضعیف ومختلف ومضطرب ہے، علاوہ ازیں روایاتِ مذکورہ میں بھی بعض روایات کی محدثین نے تقویت فرمائی ہے، اور کُل کو ضعیف بھی کہئے تو اس سے بھی کیا کم ہوگا کہ یہ سب ضِعَاف رل مل کر حدیثِ قُلَّتَین کے ضعف واضطراب کو اور دوبالا کردیں گے۔

ان سب امور سے قطع نظر کرکے بشرطِ انصاف اس کا کیا جواب ہوگا کہ اہلِ صحاح نے اپنی کُتُب میں حدیثِ قُلَّتَین کو بروایت ابنِ عمر رضی اللہ عنہما تخریج کیا ہے، اور حدیث اَرْبَعِیْنَ قِلَالٍ جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعًا اور موقوفًا مروی ہے تو ہرچند مرفوع کو ضعیف کہا ہے، لیکن حدیثِ موقوف صحیح ہے، سو آپ ہی فرمائیے کہ حدیثِ مذکور اور قولِ راوی میں کیا تطبیق ہوگی؟ تعجب ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی تو حدیثِ قُلَّتَین کو نقل فرمائیں، اور خود ہی اَرْبَعِیْنَ

لہ یعنی اس کے دو مطلب بیان کرتے ہیں (۱) ناپاکی کو نہیں اٹھاتا یعنی ناپاک ہوجاتا ہے، ہدایہ میں یہی مطلب بیان کیا گیا ہے (۲) ناپاکی کو نہیں اٹھاتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا، عام طور پر یہی مطلب بیان کیا جاتا ہے۔ ۱۲

قِلَالِ کا فتویٰ دیں[1]!! حدیثِ قُلَّتَین کے ضعف کی یہ بھی بڑی وجہ ہے۔

معنی میں اضطراب

اوران تمام امور کے بعد جو علماءِ حنفیہ وغیرہ نے اس حدیث کے غیر معمول ہونے کی قوی وجہ بیان فرمائی ہے وہ اضطراب فی المعنی ہے، یعنی لفظِ قُلَّۃ معانیٔ کثیرہ پر بولا جاتا ہے:

① قال فی القاموس: والقُلَّۃُ — بالضمّ — اعلی الرأس والسَّنامِ والجبل، والجماعۃ منا، والحُبُّ العظیم، اوالجَرَّۃُ العظیمۃ، اوعامۃٌ اومن الفَخَّار، والکوزُالصغیر انتہیٰ (تاج العروس ص۸۵ ج ۸)

(قاموس میں فرمایا ہے کہ قُلَّہ — قاف کے پیش کے ساتھ — کے معانی یہ ہیں: سَر، کوہان، اور پہاڑ کا بالائی حصہ، انسانوں کی جماعت، بڑا مٹکا، بڑی ٹھلیا، یا عام مٹکا، یا مٹی کا بڑا مٹکا، اور چھوٹا پیالہ)

② فتح القدیر میں ہے:

یقال علی الجَرَّۃ والقِربۃ ورأس الجبل (فتح ص۶۲ ج۱)

(ٹھلیا، مشکیزہ اور پہاڑ کی چوٹی کو قُلّہ کہا جاتا ہے)

سو جب تلک آپ دلیلِ قطعی بلکہ حسبِ قرار دادِ خود نصِ صریح صحیح متفق علیہ قطعی الدلالۃ سے معنیٔ قُلَّہ کی تعیین نہ فرمائیں گے، بشرطِ انصاف آپ کا دعویٰ قابلِ سماعت ولائقِ جواب نہ ہوگا، اور اگر محض قرائن وقیاس سے آپ نے تعیین فرمائی تو اول تو اس کا کیا جواب کہ آپ اور آپ کے سائل لاہوری دربارۂ مسائلِ عشرہ اپنے مذہب کو نصِ صریح صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت کرنے کے مدعی ہیں، دوسرے اگر بوجہ قرائن آپ نے رأسِ جبل یا رأسِ سنام کی تردید فرمائی بھی تو قِربہ اور ٹھلیہ اور کوزۂ صغیر کے عدمِ مراد ہونے پر کون سی دلیلِ قطعی موجود ہے؟

قدِ آدم زیادہ مناسب معنیٰ ہیں

بلکہ جب اس امر کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ سائل نے جنابِ رسالت مآب ﷺ سے جنگل کے پانیوں کا حال دریافت کیا تھا، تو رأسِ انسان کے معنی بھی بن سکتے ہیں، یعنی جب پانی بقدر دو قدِ آدم عمیق ہوگا تو وقوعِ نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، چنانچہ عنایہ[2] میں ہے:

ثم نقول: اراد بالقُلَّۃ قامۃَ الرجلِ، (پھر ہم کہتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد قُلّہ

---

[1] یہ غالباً تسامح ہے کیونکہ اربعین قلال کا فتویٰ اور مرفوع روایت حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی ہے کما فی الدارقطنی مگر نصب الرایہ ۱/۱۱۲ فتح القدیر اور کبیری وغیرہ میں ابن عمر ہے۔ حضرت قدس سرہ نے انہی کتب کی اتباع میں یہ بحث تحریر فرمائی ہے ۱۲

[2] یہ عبارت ہمیں عنایہ شرح ہدایہ میں نہیں ملی، حضرت نے انتصار الحق ص۲۹۱ سے نقل کی ہے ممکن ہے یہ عبارت نہایہ کی ہو ۱۲

لأنہ ذکر القُلّۃَ لتقدیر الماءِ فی الحِیاض، والماء فی الحیاض انما یُقَدَّرُ بالقامۃ لا بالجرار انتہیٰ

سے قدآدم ہے، اس لئے کہ آپؐ نے قُلّہ کا تذکرہ جنگل کے گڑھوں کے پانی کا اندازہ کرنے کے لئے فرمایا ہے اور گڑھوں کے پانی کا اندازہ قدِ آدم سے کیا جاتا ہے مشکوں سے نہیں کیا جاتا)

قِلالِ ہجر کی روایت ضعیف ہے

اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وعلیٰ اتباعہ نے جو ایک روایت میں قلالِ ہجر بھی روایت کیا ہے، تو اول تو قُلّہ صغیرہ وکبیرہ کو بلکہ قربہ کو وہ بھی شامل ہے، کیونکہ ہجر میں یہ اشیاء سب موجود تھیں، علاوہ ازیں علماء نے اس روایت کی تضعیف بالتصریح کی ہے، اور اس کے بارے میں وَمَا فَسَّرَ بہ الشافعیُّ منقطعٌ لِلْجہالۃ[1] الی آخرہ فرمایا ہے، چنانچہ اکثر کتب میں مُشرّح موجود ہے۔

قُلّہ کے معنی کا ابہام شوافع کو بھی تسلیم ہے

علاوہ ازیں لفظ قُلّہ کے مبہم ہونے کی علماءِ معتبرین شافعیہ نے بھی تصریح فرمادی ہے، قَسطلانی میں ہے:

اِلّا اَنّ مقدارَ القُلَّتَینِ من الحدیث لم یَثْبُتْ، وحینئذٍ فیکون مجملاً (ص۳۸۹ ج۱ باب مایقع من النجاسات فی السمن والماء)

(ہاں یہ بات ضرور ہے کہ قُلَّتَین کی مقدار حدیث میں محقق نہیں ہے، لہٰذا یہ حدیث مجمل ہوگی)

صاحبِ فتح الباری اس مضمون کو اس طرح ادا کرتے ہیں:

اِلّا اَنّ مقدار القُلتین لم یُتَّفَقْ علیہ، واعتبرہ الشافعی بخمسِ قِرَبٍ من قِرَبِ الحجاز احتیاطاً (ص۲۳۲ ج۱)

(ہاں یہ بات ضرور ہے کہ قُلَّتَین کی مقدار پر اتفاق نہیں ہوا، امام شافعیؒ نے احتیاطاً اس کی مقدار حجاز کے پانچ مشکیزے مقرر کی ہے)

ان ارشاداتِ علماء سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث میں لفظِ قُلّہ مبہم ومجمل ہے، اس کی تعیین بعد ملاحظۂ عرف، ظن وتخمین سے کی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ مراد لفظ قُلّہ سے اگر حدیثِ مذکور میں مٹکا ہی لیا جائے، اور جملہ امورِ مذکورہ بالا سے قطع نظر کی جائے تب بھی حسب

---

[1] اور جس روایت سے امام شافعیؒ نے قُلّوں کی تعیین کی ہے وہ روایت منقطع ہے، ابن جُرَیج سے اوپر کے راویوں کی جہالت کی وجہ سے ۱۲

تصریحِ علماء اس کی تعداد مبہم ہے، جس کی تعیین و تحدید کسی حدیث سے ثابت نہیں، بلکہ محض عرف پر مبنی کرنا پڑے گا، اور پھر عرف سے بھی ظاہر ہے کہ تعیینِ تام ممکن نہیں، اس لئے حضرت امام شافعیؒ نے بھی احتیاط ہی پر عمل در آمد فرمایا ہے، اور دیکھئے! صاحبِ فتح الباری بحث حدیث قلتین میں دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وقد اعترف الطحاوی من الحنفیة بذلك، لكنه اعتذر عن القول به بانّ القُلّةَ فی العرف تُطْلَقُ علی الكبیرة والصغیرة كالجَرَّةِ، ولم يثبت من الحديث تقديرهما فيكون مجملاً، فلا يُعْمَلُ بـه، وقَوّاه ابن دقيق العيد

(فتح ص۳۴۸ ج ۱)

(حنفیہ میں سے امام طحاوی رحؒ نے قُلَّتَیْن کی حدیث کی صحت کا اقرار کیا ہے، لیکن انھوں نے اس پر عمل کرنے سے یہ کہہ کر معذوری ظاہر کی ہے کہ عرف میں قُلّہ بڑے مٹکے کو بھی کہا جاتا ہے، اور چھوٹے مٹکے کو بھی، جیسے لفظ جَرَّہ بھی دونوں میں مستعمل ہے، اور حدیث شریف سے قُلَّتَیْن کی مقدار ثابت نہیں ہے، اس لئے قُلَّتَیْن کی حدیث مجمل ہے، پس اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور ابن دقیق العید نے ان کی تائید کی ہے)

اس عبارت سے بھی قُلَّہ میں اجمال و ابہام ـــــ ایسا کہ جس کی وجہ سے حدیثِ مذکور غیر معمول بہ ہو جائے ـــــ ثابت ہوتا ہے، اور ابن دقیق العید جو مشہور و معتبر عالم شافعی المذہب ہیں اس امر کی تقویت فرماتے ہیں، اس کے بعد علامہ ابنِ حجر ابو عُبَید کا قول نقل فرما کر لکھتے ہیں:

لكن لعدم التحديد وقع الخلف بين السلف فی مقدارهما علی تِسْعَةِ اقوالٍ حكاها ابنُ المُنْذِرِ، ثم حَدَثَ بعد ذلك تحديدهما بالارطال واخْتُلِفَ فيه ايضًا انتهی

(فتح ص۳۴۸ ج ۱)

(لیکن قُلّہ کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے سلف کے درمیان دوؔ قلّوں کی مقدار میں اختلاف ہوا ہے، اور نوؔ قول پیدا ہوئے ہیں جو ابن المنذر نے نقل کئے ہیں، پھر بعد میں قُلَّتَیْن کی تعیین رطلوں سے کی گئی ہے، اور اس میں بھی اختلاف ہو گیا ہے)

اس عبارت سے بھی صاف ظاہر ہے کہ مقدارِ قُلَّہ از حد مختلف ہے، اور علماءِ سلف کے اس بارے میں نوؔ قول ہیں، اور متاخرین نے جو مقدارِ قلہ کی تحدید بذریعہ وزن کی ہے، تو اس میں اور زیادہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔

شارح منہاج کی توجیہ اور اس کا جواب

اور سنئے! شرح منہاج

مسمّٰی بہ تحفۃ المحتاج[1] میں ـــــــ جو معتبر و مشہور کتبِ فقہیہ شافعیہ میں سے ہے ـــــــ مذکور ہے:

وحینئذٍ فانتصارُ ابنِ دقیق العید لمن لم یعمل بخبرِ القُلّتینِ مُحتجًّا بأنّہ مُبہمٌ لم یُبیّنْ عجیبٌ، اذ لا وجہ للمنازعۃ فی شیٔ مما ذکروان سُلِّم ضعفُ زیادۃِ «منْ قِلالِ ھجرٍ» لانہ اذا اکتفی بالضعیف فی الفضائل والمناقب فالبیان کذلک، انتہی

(تحفۃ المحتاج ص ۲۷ ج ۱)

(اور جب صورت حال یہ ہے تو ابن دقیق العید کا ان لوگوں کی تائید کرنا حیرت زا ہے جو قلتین کی حدیث پر عمل نہیں کرتے یہ کہہ کر کہ وہ حدیث مجمل ہے جس کی وضاحت نہیں کی گئی ہے، کیونکہ نزاع کی کوئی صورت نہیں ہے امورِ مذکورہ میں سے کسی چیز میں اگرچہ مِنْ قِلالِ ھجرٍ کی زیادتی کی کمزوری تسلیم کرلی جائے، کیونکہ فضائل و مناقب میں ضعیف روایتوں پر کفایت کی جاتی ہے تو بیان کا بھی یہی حکم ہوگا)

اس عبارت کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ ابن دقیق العید بھی بوجہ اجمال وابہامِ معنیٰ قُلّہ، حدیثِ مذکور کو متروک غیر معمول بہ کہنے والوں کی تائید فرماتے ہیں، مگر شارح منہاج بپاسِ مَشْرَبِ خود، ابن دقیق العید کی اس تائید کو عجیب کہتا ہے، اور زیادتِ مذکورۂ سابقہ یعنی مِنْ قِلالِ ھِجْرٍ کی وجہ سے اس ابہام کو رفع کرتا ہے، باوجودیکہ اس زیادت کے ضعف کو تسلیم بھی کرتا ہے، مگر شارح مذکور اس ضُعف کا یہ جواب دیتا ہے کہ جیسے فضائل و مناقب میں حدیثِ ضعیف بھی قابلِ قبول ہوتی ہے، اگر بیانِ مبہم میں بھی اس کو معمول بہ مانا جائے تو کیا خرابی ہے؟

مگر بروئے انصاف شارح منہاج کی توجیہ بمقابلہ ابن دقیق العید لائقِ تسلیم نہیں، کیونکہ شرائطِ ادائے فرض کے لئے ایسی ہی حجت قوی ہونی چاہئے جیسی خود فرائض کے لئے، کما مَرّ۔ نصِّ مُثْبِتِ شرائطِ فرائض کو نصوصِ واردہ فی الفضائل پر قیاس کرنا خلافِ ظاہر وامرِ بے دلیل ہے ـــــــ اور اگر شارحِ مذکور کی اس توجیہ کو بلا رد و انکار مان بھی لیا جائے، تو اس کا کیا جواب کہ قِلالِ ہجر بھی چند معنوں کو یعنی جَرّۂ صغیر و کبیر بلکہ قربہ

---

[1] تحفۃ المحتاج علامہ ابنِ حجر ہیتمی رحمہ اللہ (۹۰۹ — ۹۷۴ھ) کی مشہور مفتیٰ بہ کتاب ہے، اور امام نووی رحمہ اللہ کی منہاج کی شرح ہے، دس جلدوں میں مطبوعہ ہے ۱۲

کو بھی شامل ہے؟ تو اب زیادتِ مذکور سے اشتراکِ معنی قُلّہ گو رفع ہو جائے، مگر ابہام مقدار جوں کا توں موجود رہا، اور اگر بوجہ احتیاط جَرّۂ کبیرہ مراد لیا جاتا ہے، تو پھر بھی مناسب ہے کہ بجائے قُلّتَین، اربعین قلال پر عمل کیا جائے، ان سب قصوں کے بعد مقدار جَرّۂ کبیر بھی پھر ابہام سے خالی نہیں، ان وجوہ سے شارح منہاج کی توجیہ بمقابلہ ابن دقیق العید کیوں کر مسلّم ہو سکتی ہے۔

ترا چہ فائدہ؟ علاوہ ازیں یہ توجیہ شارحِ مذکور کسی کے نزدیک معتبر ہو تو ہو، مگر ہمارے مجتہد صاحب کے یہاں ایسی نصوصِ ضعیفہ کی شنوائی غیر ممکن ہے، مجتہد صاحب کے نزدیک تو فقط صحت سے بھی کام نہیں چلتا، بلکہ متفق علیہ بھی ہونا چاہئے، بلکہ صریحی و قطعی الدلالۃ بھی ہونا لازم ہے، جب اتنے امور کسی حدیث میں مجتمع ہوں اس وقت لائق استدلال و احتجاجِ مجتہد صاحب ہو تو مضائقہ نہیں۔

بہت شوافع نے حدیثِ قُلّتَین کو ترک کر دیا ہے مع ہٰذا شارح مذکور یہ بھی نقل کرتے ہیں:

واختار کثیرون من اصحابنا مذہبَ مالکٍ ان الماء لاینجسُ مطلقاً الّا بالتغیر، انتہیٰ
(تحفۃ المحتاج صـ۲۳ ج ۱)

(بہت سے شوافع نے امام مالکؒ کے مذہب کو اختیار کر لیا ہے کہ پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، ہاں تغیُّر کی صورت میں ناپاک ہوتا ہے)

جس کا یہ خلاصہ ہوا کہ اکثر شوافع نے حدیثِ قُلّتَین کو متروک کر کے مذہبِ امام مالکؒ کو اختیار کیا ہے۔

جواب دیجئے اب ان تمام معروضات کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ آپ کو حسبِ شرائطِ مسلّمہ جناب یہ امر ضروری ہے کہ اول تو کوئی روایت حدیثِ قُلّتَین کی ایسی بیان فرمایئے جو روایت صحیح متفق علیہ قطعی الدلالۃ ہو، اور یہ بھی فرمایئے کہ اکثر علماء و محدّثینِ شافعیہ وغیرہ نے جو اس حدیث کی صحت کا انکار کیا ہے، اور بلکہ مختلف و مضطرب وضعیف فرمایا ہے اس کا کیا جواب؟ باوجودیکہ اہلِ صحاح میں سے کوئی بھی اس کی صحت کا قائل نہیں، اور علی بن مدینی و ابن تیمیہ و بیہقی و ابن دقیق العید وغیرہ نے اس میں کلام کیا ہے، پھر بھی اس کے صحیح فرمانے کی کیا وجہ؟ اور پھر صحت بھی متفق علیہ! گویا آپ کے نزدیک ان اکابرِ محدّثین کے قول کا اتنا بھی اعتبار نہ ہو کہ جو مثبتِ اختلاف ہی ہو جاتے، بلکہ بالکل ساقط الاعتبار و کالعدم ہی ٹھیرا، واقعی پاسِ سخن و تائیدِ مشرب ایسی ہی چاہئے۔

ثبوتِ صحتِ اتفاقی کے بعد اضطرابِ متن و اشتراکِ لفظی و ابہامِ مقدارِ قُلّہ کا جوابِ شافی بیان فرمائیے، اور فتح الباری نے جو ابنِ مُنذِر کے حوالہ سے تحدیدِ قُلّتَین میں نو قول بیان کئے ہیں ان میں کسی قول کی تعیین فرمائیے، یا بزورِ قوتِ اجتہادیہ کوئی دسواں قول ایجاد کیجئے، مگر خدا کے لئے اپنی شرائط مسلّمہ یاد رکھئے یعنی جو کچھ ارشاد آپ فرمائیں اس کا ثبوت نصِ صحیح و صریح و متفق علیہ قطعی الدلالۃ سے ہو، اور اگر ان دعووں کو آپ ایسی نصوص سے ثابت نہ کر سکیں، بلکہ مطلق حدیثِ صحیح بلکہ حدیثِ ضعیف سے بھی ثابت کرنے سے آپ عاجز ہوں تو بروئے انصاف کچھ تو شرمائیے، اور بے چارے حنفیوں پر جو آپ کا یہ اعتراض تھا کہ خلافِ نصوص اپنی رائے سے جو چاہا کہہ دیا اس سے باز آئیے۔ ؎

صورت گرِ زیبائے چیں! ایں صورتِ یارم بیں
یا صورتے کش ایں چنیں یا ترک کن صورت گری[1]

کیا غضب ہے!!

مگر غضب تو یہ ہے کہ آپ صاحب بلا تدبُّر کسی حدیث کو نقل کر کے تھوڑی سی مناسبت کی وجہ سے اپنے مُدّعا کو من کل الوجوہ اس حدیث سے ثابت سمجھ کر اس امر کے مُدّعی ہو جاتے ہو کہ ہمارا مدعا نصِ صریح سے ثابت ہے، حالانکہ اگر ایک امر حدیث سے ثابت ہے تو امورِ متعددہ مقصودہ رائے اور قیاس سے ثابت ہیں، مثلاً حدیثِ قُلّتَین ہی کو اگر امورِ مذکورۂ بالا سے قطعِ نظر کر کے آپ کے ثبوتِ تحدید کے لئے حُجّت کہا جائے، تو فقط یہ امر حدیث سے ثابت ہو گا کہ دو قُلّہ وقوعِ نجاست سے نجس نہ ہوں گے، باقی رہی یہ بات کہ قُلّہ سے ظروفِ پانی مراد ہیں یا کچھ اور؟ اور اگر ظروف مراد ہیں تو قربہ یا جَرّہ یا کوزہ؟ اور اگر جَرّہ ہی مراد ہے تو کبیرہ یا صغیرہ؟ اور اگر کبیرہ ہی مقصود ہے تو اس کی مقدار کیا ہے؟ یہ جملہ امور حدیثِ مذکور میں کہیں بھی موجود نہیں، مگر آفریں ہے آپ صاحبوں کے فہم و اجتہاد کو کہ پھر بھی اپنے مدعا کو ثابت بنصِ صریح ہی کہے جاتے ہو، حالانکہ اس ابہام ہی کی وجہ سے مقدارِ قُلّہ میں علماء میں اختلافِ کثیر واقع ہوا، کما قال ابنُ المنذِر، اس لئے عرض یہ ہے کہ آپ اگر کچھ فرمائیں تو ذرا تدبُّر کے بعد فرمائیں، اگر ہماری عرض کے سمجھنے سے بھی عار ہے تو اپنے مدعا کے سمجھنے میں کیوں انکار ہے؟

پھر وہی غت ربود!!

اس کے بعد مجتہدِ زمن نے جو ایک صفحہ سے زیادہ سیاہ کیا ہے، اس کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ حدیثِ قُلّتَین اگر ضعیف بھی ہو مگر آپ اس کا

---

[1] اے چینی ماہر مصوّر! میرے یار کی یہ صورت دیکھ، یا تو کوئی ایسی ہی تصویر بنا، یا صورت سازی چھوڑ ۱۲

کیا جواب دیں گے کہ مذہبِ امام میں حدیثِ ضعیف بھی رائے اور قیاس پر مقدم ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے ابنِ حزم اور مُلّا علی قاری کی عبارت نقل فرمائی ہے، اور چند اَمثلہ اس قاعدے کے مجتہد صاحب نے بیان کئے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

> "جب عندالامام حدیثِ ضعیف قیاس پر مقدم ہے، تو پھر بمقابلہ حدیثِ قُلَّتَین دَہ دردَہ پر جو ایک قیاسی امر ہے عمل کرنا حسبِ قاعدۂ امام باطل ہوگا، اور اس صورت میں دَہ دردَہ پر عمل کرنے سے تقلیدِ امام بے شک ٹوٹ جائے گی"

اور اس جواب کو ہمارے مجتہد صاحب لاجواب تصوّر کر رہے ہیں، مگر یہی اعتراض مجتہد صاحب نے بحث حدیث الماءُ طَهُورٌ میں پیش کیا تھا، چنانچہ ہم بھی بالتفصیل اس کا جواب عرض کر چکے ہیں، اور مجتہدِ زمن کی کم فہمی ثابت کر آئے ہیں کہ حنفیہ میں جس نے جو قول تحدیدِ ماءِ کثیر کے بارے میں بیان کیا ہے، وہ درحقیقت رائے مبتلیٰ بہ ہے، قیاسِ فقہی اور رائے اجتہادی ہرگز نہیں، اور حدیثِ ضعیف حسبِ ارشادِ امام قیاسِ اجتہادی سے قوی ہے، نہ کہ رائے مبتلیٰ بہ سے، کیونکہ جن امور میں رائے مبتلیٰ بہ معتبر ہوتی ہے وہاں بمنزلہ نصِ قطعی سمجھی جاتی ہے، چنانچہ تحرّیِ قبلہ میں ملاحظہ فرمایئے کہ یہی قصہ ہے، اگر مجتہد کی تحرّی ایک جانب ہو، اور مقلِّد کو بوجہ تحرّی دوسری جانب قبلہ ہونے کا یقین ہو، تو سب کے نزدیک اس موقع میں مقلّد کو رائے مجتہد کا اتباع جائز نہ ہوگا، ہو اگر یہ رائے اور قیاسِ اجتہادی ہے تو اس اتّباع کے عدمِ جواز کی کیا یہی وجہ ہے جو ابنِ ہُمام و ابنِ نُجَیم وغیرہ فرماتے ہیں:

فاستکثارُ واحدٍ لایلزم غیرَہ، بل یختلف باختلافِ مایقع فی قلبِ کُلٍّ، ولیس ھٰذا من قبیل الأُمور التی یجب فیھا علی العامی تقلیدُ المجتھد انتہیٰ
(فتح القدیر ص٦٩ ج ١)

(ایک کے زائد سمجھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرا بھی اس کو زائد سمجھے، بلکہ ہر ایک کے دل میں جو آئے اس کے لحاظ سے زیادتی کی مقدار مختلف ہوتی رہتی ہے، اور یہ ان چیزوں میں سے نہیں ہے جن میں عامی پر مجتہد کی تقلید لازم ہوتی ہے)

؎ چو بشنوی سخنِ اہلِ دل مگو کہ خطاست
سخن شناس نۂ احسنا خطا ایں جاست[1]

---

[1] جب تو اہلِ دل کی بات سنے تو یہ نہ کہہ کہ غلط ہے ٭ تو خود بات سمجھنے والا نہیں ہے اے احسن! غلطی یہاں ہے۔ (اصل شعر میں احسنا کی جگہ دل بر ہے، دیوان حافظ ص٢٣)

تحدیدِ مارِ قلیل وکثیر کی بحث

کیا دہ دردہ سے تحدید بدعت ہے؟

باقی آپ کا تحدید دہ دردہ کو بدعتِ[1] حقیقیہ فرمائے جانا محض تعصّب ہے، شروع دفعہ میں یہ امر بالتفصیل گذر چکا ہے کہ مذہبِ اصلی عند الامام اس بارے میں رائے مبتلیٰ بہ ہے، باقی جس قدر اقوال دربارۂ تعیین مارِ کثیر بطور مساحت یا بطرزِ تحریک، علمائے حنفیہ سے منقول ہیں، وہ درحقیقت رائے مبتلیٰ بہ کی تفسیر وتفصیل ہے، اصل مذہب ہرگز نہیں، اور اگر بوجہ شوق عمل بالحدیث آپ کے نزدیک ایسے امور میں بھی نصِّ صریح ضروری ہے، اور بدونِ نصِّ صریح کسی امر کو معمول بہ کہنا بدعتِ حقیقیہ ہے، تو اول تو قُلّتین کی مقدار کو مشک یا اَرطال وغیرہ سے معیّن کرنا بھی بقول آپ کے بدعتِ حقیقی ہوگیا، کیونکہ تعیینِ مقدارِ قُلّتین میں جو علمار کے اقوال مختلف ہیں اُن میں سے کوئی قول بھی نصِّ صریح سے ثابت نہیں، علیٰ ہذا القیاس تعیینِ فعلِ قلیل وکثیر میں دربارۂ صلوٰۃ جو علمار نے فرمایا ہے، اور اس کے موافق جزئیاتِ خاصّہ پر حکم قلت وکثرت لگایا ہے، بقول جناب بدعتِ حقیقیہ ہوجائے گا تعریفِ[2] لُقطہ جو حکم حدیث سے ثابت ہے، مگر اس کی تفصیل علمار نے اپنی راے سے بیان فرمائی ہے کہ فلاں چیز کی اتنی مدت تلک اور فلاں کیفیت کے ساتھ تعریف کی جائے، چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے شرح مُوَطّا[3] میں اور ترمذی[4] وغیرہ نے اپنی کتب میں اس قسم کے امور کا ذکر کیا ہے، اور جمہورِ علمار کا یہ مذہب ہے، مگر نصِّ صحیح میں صراحۃً یہ تفاصیل یعنی تعیینِ مدتِ تعریف وکیفیتِ تعریف، مذکور نہیں، تو بقول آپ کے یہ امور بھی داخل حکم بدعتِ حقیقیہ ہوجائیں گے، نعوذ باللہ من ہذا التعصّب۔

مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں، آپ اب تلک حکم دَہ دردَہ کے ارشاد کی وجہ اور لِمّ[5] کو نہیں سمجھے کہ یہ حکم کس مرتبہ کا ہے؟ اور اس کی وجہ کیا ہے؟ مگر شروع دفعہ میں یہ امر کسی قدر تفصیل سے گذر چکا ہے، ملاحظہ فرمالیجئے، اور اگر پھر بھی یہ حکم آپ کے نزدیک بدعت ہی میں داخل ہے،

---

[1] یعنی بدعت سیئہ ۱۲ [2] تعریف: تشہیر، لُقطہ: گم شدہ چیز [3] مُصَفّٰی ص ۲۱۲ ج ۱ [4] ترمذی ص ۱۶۵ ج ۱

[5] لِمّ: وجہ، بات کی حقیقت ۱۲

تو امورِ مُستَفسِرہ[1] احقر بھی ضرور آپ کو داخل بدعت ماننے پڑیں گے، بلکہ تعیینِ مدتِ مفقود در بارۂ جوازِ نکاح زوجۂ مفقود و تقسیم میراث جو حضراتِ صحابہؓ و تابعین وغیرہ سلفِ صالحین سے منقول ہے، وہ سب آپ کے مَشرَب کے موافق بدعتِ حقیقیہ ہو جائے گا۔

حنفیہ کی تحدید پر اعتراض

اس کے بعد مجتہدِ زَمَن نے بقدر تین۳ صفحے کے سیاہ کئے ہیں، اور خلاصہ اس کا فقط یہ ہے کہ:

"تحدیدِ ماءِ کثیر و قلیل میں حنفیہ کے اقوال از حد مضطرب ہیں، تاتارخانیہ میں ہے کہ اگر بعض اجزاء کی نجاست باقی اجزاء میں سرایت کر جائے تو قلیل ہے ورنہ کثیر، پھر امام صاحب و صاحبین نے اس خلوصِ اثرِ نجاست کا اعتبار حرکت کے ساتھ کیا ہے، یعنی جب ایک طرف کی حرکت دوسری جانب پہنچ جائے گی تو وصول اثرِ نجاست بھی اِدھر سے اُدھر تلک سمجھا جائے گا، اور متاخرین میں سے بعض نے وصولِ نجاست کو وصولِ کُدورت پر، اور بعض نے وصول اثرِ رنگ زعفران وغیرہ پر قیاس کیا ہے، اور بعض نے مساحت کا اعتبار کیا ہے، پھر کوئی ہشت در ہشت ۸×۸، اور کوئی دَہ در دَہ ۱۰×۱۰، اور کوئی دوازدہ در دوازدہ ۱۲×۱۲، اور کوئی پانزدہ در پانزدہ ۱۵×۱۵ کہتا ہے، اور بعد میں امام محمد نے سرے سے تحدید کا انکار فرما دیا، اور کہا کہ میں اس باب میں کوئی تحدید و تقدیر نہیں کر سکتا علاوہ ازیں امام صاحب اور صاحبین نے جو تحدید قلیل و کثیر تحریک کے ذریعہ سے کی ہے وہ نہایت ہی مجہول ہے، کیونکہ تحریک موافق قوّتِ محرِّک و صدمۂ تحریک کے مختلف ہوتی ہے، ایک تحریک سے تو دو۲ گز تلک بھی حرکت نہ پہنچے گی، اور ایک تحریک سے پچاس۵۰ گز تلک صدمہ پہنچے گا، اور کتنے ہی کثیر پانی میں سمندر ہو یا دریا اگر چھوٹی پہاڑی گر پڑے تو پھر کتنی دور تلک اس تحریک کا اثر پہنچے گا؟ انتہی ملخصًا"

خلاصہ اعتراض

اقول: مجتہدِ زمن کی اس تمام یاوہ گوئی کا خلاصہ دو۲ امر ہیں، اول تو یہ کہ تعیینِ قلیل و کثیر میں باہم حنفیہ میں از حد اختلاف ہے، دوم یہ کہ تحدید بالتحریک جو امام صاحب و صاحبین سے منقول ہے وہ نہایت مجہول ہے۔

تحدید میں اختلافِ اقوال کی وجہ

سو امرِ اول یعنی اختلافِ اقوال کا جوابِ تحقیقی تو یہ ہے ــــــ اور شروع دفعہ میں بھی اس کا ذکر کسی قدر ہو چکا ہے ــــــ کہ یہ اقوال بنظرِ فہم ہرگز باہم مُعارض و مخالف نہیں، بلکہ

---

[1] یعنی قُلَّتَین کی تعیین کا معاملہ، عملِ قلیل و کثیر کی تعریف، اور لقطہ کے احکام ۱۲

مرجع سب کا قولِ امام یعنی اعتبارِ رائے مبتلیٰ بہ ہے، اور تمام اقوال اسی کی تفسیر ہیں، یہ آپ حضرات کی خوش فہمی ہے کہ ان اقوال کو قولِ امام کے معارِض اور مُناقض کہتے ہو۔

تفصیل مطلوب ہے تو سنئے! مذہب جمہورِ علماء اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جو پانی ایسا ہو کہ اس میں ایک جگہ خاص میں نجاست کا واقع ہونا وقوعِ نجاست فی الکل ہی سمجھا جائے، اور اس میں یہ تفریق نہ کرسکیں کہ بعض طاہر ہے اور بعض نجس تو وہ پانی قلیل ہے، ایک جگہ بھی اس میں اثر نجاست ہوگا تو وہ کل پانی میں مؤثر ہوگا، اور اگر وہ پانی ایسا ہے کہ ایک جگہ کی نجاست تمام پانی میں مختلط نہیں ہوتی تو وقوعِ نجاست کسی جزوِ خاص میں ہونے سے وہ تمام پانی نجس نہ ہو جائے گا، اور وہ پانی عند العلماء کثیر کہلائے گا، اور ایسے پانی میں اگر نجاست واقع ہو تو باقی اطرافِ پانی تاوقتیکہ ان میں اثر نجاست ظاہر نہ ہوگا، طاہر سمجھے جائیں گے۔

باقی رہی یہ بات کہ وہ مقدار پانی کی کون سی ہے کہ جس میں ایک جگہ نجاست واقع ہونے سے اختلاطِ نجاست فی جمیع الماء نہ سمجھا جائے؟ تو:

① حضرت امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب تلک وقوعِ نجاست سے پانی کے رنگ یا بو یا مزے میں فرق نہ آئے وہ کثیر سمجھا جائے گا، کیونکہ اثرِ نجاست اس میں محسوس نہ ہوا، اور حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ ان کے لئے حجت ہے۔

② اور حضرت امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی بقدرِ قُلَّتَیْن ہو تو کثیر ہے، اور اس میں ایک جگہ خاص پر نجاست واقع ہونے سے کل پانی میں اثرِ نجاست نہ ہوگا، ورنہ قلیل ہے، ایک جگہ بھی نجاست واقع ہوگی تو کل میں مؤثر سمجھی جائے گی۔

③ اور حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک حدیثِ مستندِ امام مالکؒ و امام شافعیؒ بوجوہِ مذکورۂ بالا چونکہ قابلِ احتجاج و مُثبِتِ مدعا نہیں، اور ادھر یہ امر محقق اور بدیہی ہے کہ مدارِ حکمِ نجاست اختلاط و وصولِ اثرِ نجاست پر ہے، یعنی جس پانی میں اجزاءِ نجاست مختلط ہوں گے وہ پانی نجس سمجھا جائے گا، تو اس لئے حضرتِ امام نے یہ فرمایا کہ بوجہ وقوعِ نجاست جس پانی کی نسبت یہ معلوم ہو کہ اس کے اجزاء میں اختلاطِ نجاست کی نوبت آگئی ہے اُس کو قلیل کہنا چاہئے، اور جس پانی میں ایک جگہ نجاست واقع ہونے سے یہ خیال نہ ہو کہ اس کے جمیع اجزاء میں اختلاطِ نجاست و وصولِ اثرِ نجاست ہوگیا ہے، تو اس کو حسبِ قاعدۂ مسلّمہ مذکورۂ بالا کثیر کہنا چاہئے، کیونکہ یہ امر مذاہبِ علماء بلکہ احادیثِ متعددہ سے ثابت ہے کہ پانی بوجہ سرایت و اختلاطِ نجاست ناپاک ہو جاتا ہے۔

باقی سرایت واختلاطِ نجاست کبھی بوجہ تغیّرِ احد الاوصاف بذریعہ قوتِ شامہ یا باصرہ یا ذائقہ محسوس ہونے لگتا ہے، اور اس کی وجہ سے پانی قلیل ہو یا کثیر ناپاک سمجھا جاتا ہے، اور کبھی محض وقوعِ نجاست سے، خواہ کسی وصف میں تغیّرِ ظاہری کی نوبت آئے یا نہ آئے، حکمِ نجاست لگایا جاتا ہے، چنانچہ ماءِ قلیل میں یہی قصہ ہے، یعنی بمجردِ وقوعِ نجاست اس پر حکمِ نجاست لگا دیا جاتا ہے، اثرِ نجاست محسوس ہو یا نہ ہو، اور حدیثِ قلتین و ولوغِ کلب وغیرہ احادیث اس امر پر دال ہیں، اور امامِ اعظمؒ و امام شافعیؒ وغیرہ جمہورِ فقہاء کا بھی یہی مذہب ہے کہ ماءِ قلیل بمجرد وقوعِ نجاست نجس ہو جاتا ہے، اثرِ نجاست محسوس ہو یا نہ ہو، ——— سو جب یہ امر بذریعہ روایت و نیز بطریقِ درایت محقق ہوا کہ بنائے حکمِ نجاست فقط اختلاط و سرایتِ نجاست پر ہے، تو اب حضرت امام نے فرمادیا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلیٰ بہ کے گمان میں ایک جگہ کی نجاست تمام اجزاء میں مختلط نہیں ہوتی تو وہ پانی کثیر ہے، ورنہ قلیل ہے۔

اور اس کی مثال بعینہ ایسی سمجھنی چاہئے جیسا نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنا تو بذریعہ نصوص ثابت و محقق ہے، باقی رہا یہ امر کہ قبلہ کس طرف ہے؟ اس کی تعیین مبتلیٰ بہ یعنی ہر مصلی کے ذمہ پر ہے کہ اپنی رائے اور تحرّی سے اس کو معیّن کرے، اسی طرح پر یہ امر تو روایاتِ حدیث و درایتِ عقل و مذہب علماء سے محقق ہے کہ بوجہ اختلاطِ نجاست پانی ناپاک ہو جاتا ہے، رہا یہ امر کہ بمجرد وقوعِ نجاست کس قدر پانی میں اختلاط کی نوبت آجاتی ہے اور کس قدر میں نہیں آتی؟ سو یہ بات مبتلیٰ بہ کی رائے اور تحری پر موقوف ہے، تو اب جیسا ثبوتِ فرضیتِ قبلہ کے لئے نصوصِ قطعیہ موجود ہیں، اور تعیینِ سمتِ قبلہ کے لئے نص کی ضرورت نہیں، یہ امرِ محسوس رائے مبتلیٰ بہ پر موقوف ہے، اسی طرح پر اختلاط و سرایت نجاست سے پانی کا نجس ہونا تو نصوص و دلائل سے ثابت، مگر تحقیقِ اختلاط جو ایک امرِ حسّی ہے رائے مبتلیٰ بہ پر موقوف رکھا گیا، اور اپنی رائے اور تحرّی سے اگر کوئی شخص تعیینِ سمتِ قبلہ کر لے، تو جیسا وہ جانب اس کے حق میں جہتِ قبلہ ہو جائے گی، اور یہ تحری اس کے لئے حجتِ کافی ہوگی، اور اس تعیینِ جہت کے لئے اس سے نصِ صحیح صریح قطعی الدلالۃ طلب کرنا ہر کسی کے نزدیک بے جا و نادرست ہوگا، اسی طرح بعد رائے اور تحرّی اگر کسی کی رائے میں کوئی مقدار پانی کی کثیر یا قلیل معلوم ہو، اور اس کی رائے کے موافق اس میں اختلاطِ نجاست یا عدمِ اختلاط کی نوبت آئے، تو یہ رائے اس کے حق میں حجتِ کافی اور برہانِ قطعی سمجھی جائے گی، اور تحدیدِ مذکور کے لئے اگر کوئی شخص اس سے نصِ صریح و صحیح طلب کرے تو تعصّبِ ناروا و خیالِ بے جا کہا جائے گا۔

حرکت کثیر وقلیل کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے

بالجملہ حضرتِ امام نے ان دلائل کے باعث تحدیدِ قلیل وکثیر کو رائے مبتلیٰ بہ پر موقوف رکھا، لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ عوام اہلِ رائے نہیں ہوتے، اور خود ان کو بھی اپنی رائے پر ایسا اعتماد نہیں ہوتا کہ اپنے فہم سے کسی امرِ شرعی کی تعیین وتحدید کرکے بے کھٹکے اس پر عمل کرلیں، اس لئے عوام کی سہولت کے لئے حضرتِ امام بلکہ صاحبین نے بھی یہ فرمایا کہ اختلاط ووصولِ نجاست بذریعہ تحریک معلوم ہوگا، یعنی ایک محل کی حرکت جہاں تلک مؤثر ہوگی، وصولِ اثرِ نجاست بھی اسی مقدار تلک سمجھا جائے گا، کیونکہ جب نجاست کسی موقعِ خاص پر واقع ہوگی، تو اس کا اثر اس محل سے تجاوز کرکے جو اور جگہ پہنچے گا تو حرکت کے ذریعہ سے پہنچے گا، اور یہ امر بھی ظاہر ہے کہ محض تحرّی اور رائے سے وصولِ اثرِ نجاست کو دریافت کرنا کس قدر دشوار ہے، اور تحرّک[1] کا دریافت کرنا امرِ محسوس وسہل ہے، چنانچہ بدائع[2] وغیرہ کتب میں مذکور ہے: ولایَخْفٰی علیك اَنّ اعتبارَ الخلوص

---

[1] تحرّک: ہلنا ۱۲

[2] یہ تسامح ہے، یہ عبارت بدائع کی نہیں ہے، بلکہ شامی ص ۱۴۱ ج ۱ کی ہے، حضرت قدس سرہ نے یہ عبارت انتصار الحق ص ۳۰ سے نقل فرمائی ہے، انتصار میں یہاں عبارت میں سقط ہے جس کی وجہ سے مضمون بدل گیا ہے، اور یہ مطلب ہوگیا ہے کہ ظنِ غالب سے دوسری جانب ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ کرنا ایک مخفی بات ہے، جو گمان کرنے والوں کے اعتبار سے مختلف ہوسکتی ہے، اور بالفعل ہلانا اور دوسری جانب کا ہلنا ایک حسّی اور مشاہدہ کی بات ہے جس میں اختلاف نہیں ہوسکتا، اس لئے عوام کی سہولت کے لئے اسی کا اعتبار کیا گیا ہے، ——— مگر اصل عبارت کا یہ مطلب نہیں ہے، کیونکہ علامہ شامی نے پہلے ابن نُجیم کے خیال کا ذکر کیا ہے کہ ظاہر روایت یہ ہے کہ دوسری جانب ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ مبتلیٰ بہ محض اپنی رائے سے کرے کسی اور چیز کا اعتبار کئے بغیر، اور ہدایہ وغیرہ متعدد کتابوں میں ہلاکر اندازہ کرنے کو ظاہر مذہب کہا ہے، پھر علامہ شامی نے اس تعارض کو رفع کیا ہے، شامی کی پوری عبارت یہ ہے:

ولایخفی علیك انّ اعتبار الخلوص بغلبۃ[3] الظن	اور آپ پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ غالب گمان سے ناپاکی
بلا تقدیرٍ بشیءٍ مخالفٌ فی الظاھر لاعتبارہ بالتحریك	پہنچنے کا فیصلہ کرنا کسی اور بات سے اندازہ کئے بغیر بظاہر
لان غلبۃ الظن امرٌ باطنیٌّ یختلف باختلاف الظانّین	مختلف بات ہے پانی کو ہلاکر ناپاکی پہنچنے کا اندازہ کرنے سے،
وتحرّكُ الطرف الآخر امرٌ حسّیٌّ مشاھدٌ لایختلف،	کیونکہ ظن غالب ایک باطنی چیز ہے، جو گمان کرنے والوں کے
مع انّ کلًّا منھما منقولٌ عن ائمتنا الثلاثۃ فی ظاھر	اعتبار سے مختلف ہوتی ہے، اور دوسری جانب کا ہلنا ایک
الروایۃ، ولم أر من تکلّم علی ذلك، ویظھرلی التوفیق	مشاہدہ میں آنے والی حسی چیز ہے، (باقی صــــ پر)

[3] بغلبۃ الظن کے بعد دوسرے غلبۃ الظن تک انتصار میں عبارت چھوٹ گئی ہے ۱۲

بغلبة الظن امرٌ باطنیٌّ یختلف باختلاف الظانّین، وتحرّکُ الطرف الآخر امرٌ حسیٌّ مشاهدٌ لایختلفُ.

الحاصل حضرتِ امام نے بوجوہِ مذکورہ مدارِ نجاست اختلاطِ نجاست کو قرار دے کر حسبِ قواعدِ شرعیہ اس کی تعیین رائے مبتلی بہ پر موقوف رکھی، مگر چونکہ اس میں عوام کے لئے دقّت اور اندیشۂ اختلافِ فاحش نظر آیا، اس لئے تفسیر و توضیح بذریعہ تحریک فرمادی۔

رنگ ڈالنا بھی ایک ذریعہ ہے

اور بعض علماء نے یہ فرمادیا کہ زعفران وغیرہ کوئی چیز رنگین پانی میں ڈال کر دیکھا جائے کہ اس کا رنگ کہاں تک سرایت کرتا ہے، بذریعہ تحرّکِ ماجس مقدار تلک رنگِ زعفران اثر کرے گا، اثرِ نجاست بھی وہیں تک ماننا چاہئے، جس سے ہر ذی فہم بداہۃً سمجھ جائے گا کہ فی الواقع وصولِ نجاست پانی کو ناپاک کردیتا ہے، اور یہ سب امور اس کی تفسیر و علامت ہیں، کوئی دوسری بات یا نیا قاعدہ نہیں، چہ جائیکہ مُبائن ہوں یا مخالف، اور جس نے وصولِ کدورت[1] کو کہا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے۔

دہ دردہ زیادہ واضح معیار ہے

پھر ان سب قصّوں کے بعد علماءِ مرجّحین نے جب یہ دیکھا کہ حسبِ قوّتِ مُحرِّک و تحریک چونکہ حرکت میں اختلافِ کثیر ہو جاتا ہے، اور بعض کے نزدیک حرکتِ غُسل، اور بعض کے نزدیک تحریکِ وضو، اور بعض کے قول کے موافق تحریک بالید مراد ہے، اور عوام کے لئے اب بھی ابہام و اندیشۂ اختلاف موجود رہا، تو اس لئے ان حضرت نے اپنے فہم و رائے سے قوت و ضعفِ تحریکِ مُحرِّک کو ملاحظہ فرما کر بنظرِ سہولتِ عوام ایک امرِ متوسط بذریعہ مساحت و مسافت معیّن فرمادیا، اور جمہور متأخرین کے نزدیک وہ مسافت

(حاشیۃ بقیہ ص کا) بان المرادَ غلبۃ الظن بانہ لوحُرِّکَ لوَصَلَ الی الجانب الآخر، اذا لم یوجد التحریکُ بالفعل، فلیتأمل۔

جس میں اختلاف نہیں ہو سکتا، اور یہ دونوں مختلف باتیں ظاہر روایت میں ہمارے ائمۂ ثلٰثہ سے مروی ہیں، اور کسی نے بھی اس تعارض کے سلسلہ میں گفتگو نہیں کی، اور میری سمجھ میں تطبیق یہ آتی ہے کہ مراد اس بات کا ظن غالب ہے کہ اگر ایک جانب ہلائی جائے تو دوسری جانب ہل جائے جبکہ بالفعل ہلانا نہ پایا گیا ہو (یعنی بالفعل ہلانا ضروری نہیں ہے، بلکہ غالب گمان سے یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایک جانب کی حرکت دوسری جانب پہنچے گی یا نہیں؟ اس طرح دونوں قول متفق ہو جاتے ہیں) پس آپ غور فرمالیں ۱۲

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] کدورت: گدلاپن ۱۲

عَشْرٌ فی عَشْرٍ قرار پائی، چنانچہ بحر الرائق وغیرہ کتب میں موجود ہے:

لَمّاکان مذھبُ ابی حنیفۃ التفویضَ الی رأی المبتلیٰ بہ، وکان الرأیُ یختلفُ بل من الناس مَنْ لا رأیَ لہ اعتبر المشائخ العَشَرَ فی العَشْرِ توسِعَۃً وتَیْسِیْرًا علی الناسِ انتھیٰ (بحر صلک ج ۱)

(چونکہ امام صاحب کا مذہب یہ تھا کہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر اس معاملہ کو چھوڑ دیا جائے، اور اس بارے میں رایوں کا اختلاف ہو سکتا تھا بلکہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جو قابلِ اعتماد رائے ہی نہیں رکھتے، اس لئے سہولت اور آسانی کے لئے علماء نے دَہ دردَہ کی مقدار مقرر کر دی)

مثال سے وضاحت

اوران تعینات کا حال بعینہ ایسا سمجھنا چاہئے جیسا بذریعہ، حدیثِ قُلّتَیْن حضرت امام شافعی وغیرہ نے تحدید ماءِ کثیر قُلّتَیْن کے ساتھ فرمائی، اور پھر بنظرِ تحدیدِ تام وتیسیر علی العوام اس کی تعیین مشکوں کے ساتھ فرمائی، اور پھر اس کا وزن بذریعہ اَرْطال مقرر فرمایا، سو اب اگر تحدید دَہ در دَہ کے لئے بزعم جناب حدیث مستقل صحیح قطعی الدلالۃ کی احتیاج ہے، تو اسی طرح تحدیدِ قُلّتَیْن میں بھی ضرور ایسی ہی حدیث کی ضرورت ہوگی، اب آپ کو چاہئے کہ ابنِ منذر نے جو نَو قول مقدارِ قُلّتَیْن میں بیان کئے ہیں، اور اس کے بعد تعیینِ اَرْطال میں جو اور اختلافات ہیں، اُن میں سے جو قول آپ کے نزدیک معتبر ہو اس کے ثبوت کے لئے کوئی حدیث مستقل بیان کیجئے، اس کے بعد دربارۂ تعیین دَہ دردَہ ہم سے نصِ صریح مستقل طلب فرمائیے، اور اگر تعیین وتفسیرِ قُلّتَیْن کے لئے نصِ جدید کی ضرورت نہیں، تو ہم کو بھی بشرطِ انصاف دَہ دردَہ کے ثبوت کے لئے جو کہ حقیقت میں رائے مبتلیٰ بہ کی تفسیر وتعیین ہے نصِ جدید کی احتیاج نہیں، فَافْھَمْ ولا تکن من الغافلین[1]۔

بھینگا کون؟

اور آپ نے جو چند سطر کے بعد ایک مثنوی نقل فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اَحْوَل[2] کو بوجہ اپنی کجیٔ نظر کے ایک شیشے کے دو شیشے نظر آئے، حالانکہ فی الواقع وہ شیشہ واحد تھا، سو اس کا مصداق آپ جب ہم کو بنائیں گے معلوم ہو جاتے گا، لیکن آپ اس کے مصداق پہلے ہی بن گئے، دیکھئے! اقوالِ متعددہ علماء جو حسبِ معروضۂ بالا باہم متوافق ومُتعاضد تھے، اور جن کا منشا واحد تھا، آپ اپنی کجیٔ فہم کی وجہ سے ان کو مخالف ومُتضاد فرماتے ہیں، سو آپ

---

[1] سمجھ لے اور غافل نہ بن! ۱۲ [2] اَحْوَل: بھینگا ۱۲

ہی اپنے دل میں انصاف فرمایئے کہ مصداقِ اشعار منقولہ آپ ہیں یا ہم؟

تعارض کیسے نظر آتا ہے؟

بلکہ آپکے، اقوالِ مذکورہ کو مخالف فرمانے پر آپکے مطابقِ حال ایک اَثر[۱] یاد آیا، اگر بخاری شریف نظرِ عالی سے گذری ہوگی تو غالبًا یاد ہوگا، ایک شخص مُسمّٰی بہ نافع بن اَزرق حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا: إِنِّي أَجِدُ فِي الْقُرْآنِ أَشْيَاءَ يَخْتَلِفُ عَلَيَّ یعنی قرآن شریف میں بہت امور مجھ کو باہم مُعارض معلوم ہوتے ہیں، اس کے بعد چند آیات پیش کیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ان سب امور کا جواب فرما کر جملہ آیات میں مطابقت ثابت کردی، اور بطور نصیحت اس کو فرمادیا: فَلَا يَخْتَلِفُ عَلَيْكَ الْقُرْآنُ فَإِنَّ كُلًّا مِنْ عِنْدِ[۲] اللّٰهِ۔

مجتہد صاحب! واقعی جب کوئی شخص مطلب نہیں سمجھتا تو اس کو امورِ متحدہ بھی مخالف معلوم ہوا کرتے ہیں، یہی وجہ تھی جو شخصِ موصوف کو آیات میں تعارض معلوم ہوا، جب مطلب نہ سمجھنے کی وجہ سے آیات میں بھی تعارض لوگوں کے خیال میں آیا ہو، تو اگر آپ جیسے ذکی کو عدمِ فہم کی وجہ سے اقوالِ فقہاء میں تعارض معلوم ہوا تو کیا عجب ہے؟ مگر جیسا اس تعارض معلوم ہونے سے آیات میں تو کچھ خدشہ نہ ہوا، بلکہ اس شخص کی قلتِ تدبر ظاہر ہوئی، ایسا ہی اس آپکے اختلاف وتعارض کی وجہ سے بھی بجائے ثبوتِ تعارض آپ کی کم فہمی کا اظہار رہا، والحمد للّٰہ علی ذلک۔

تس[۳] پر یہ جوش وخروش!

پھر اس کم فہمی پر آپ کو یہ جوش وخروش آئے ہیں کہ کبھی آیت إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ شدتِ غضب وافسوس میں وردِ زبان ہے، کبھی اپنی عادتِ قدیم کے موافق نعرہ: أَيُّهَا الْمُخَاطَبُ! أَلَا تَرَىٰ أَنَّهُمْ فِيْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ[۴] کا اعلان ہے۔

مجتہدین نے بھی مسائل طے کئے ہیں

اگر تفسیراتِ عالمانہ وتحقیقاتِ مجتہدانہ آپ کی رائے کے موافق مُناقضِ نصوص وباہم متعارض سمجھی جاتی ہیں، اور متروک وغیر مقبول ہونے کے قابل ہیں، تو احکامِ شرعیہ کا خدا حافظ! تعیینِ فعل کثیر جو

---

[۱] بخاری شریف ص۷۱۲ ج۲ تفسیر حٰمٓ السجدة، اتقان ص۲۸ ج ۲ نوع ۴۸ [۲] تجھے قرآن میں تعارض کا گمان نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ سارا ہی قرآن کلام الٰہی ہے ۱۲ [۳] تس پر: اس پر، باوجود اس کے پھر بھی۔

[۴] اے مخاطب! تو دیکھتا نہیں کہ وہ ہر میدان میں بھٹک رہے ہیں! ۱۲

بالاتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے، اور تعیینِ مدتِ تعریفِ لُقَطہ، ونیز کیفیتِ تعریف، اور تعیینِ مدتِ مفقود وغیرہ امورِ متذکرہ بالا جن پر سب سلف وخلف متفق ہیں، حسبِ رائے سامی متروک ومردود ہوجائیں گے۔

علیٰ ہٰذا القیاس حکمِ ربٰو کو ملاحظہ فرمایئے کہ کلامِ الٰہی میں تو فقط ارشاد حَرَّمَ الرِّبٰو[1] موجود ہے، مگر جنابِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ اشیاءِ ستہ[2] مذکورۂ حدیث اس ربٰو اور فضل کی تفسیر فرمادی، اس کے بعد رموز شناسانِ کلامِ شارع یعنی ائمہ مجتہدین نے اس فضلِ[3] ممنوع کی پورے طور پر تعیین وتفسیر بیان کردی، گو اہلِ ظاہر بوجہ ظاہر پرستی ربٰو کو فقط امورِ ستہ میں منحصر سمجھتے ہیں، اور اس کے سوا کسی شئی میں ربٰو کو حرام نہیں بتلاتے، مگر فقہاءِ مجتہدین بالاتفاق اپنی اپنی رائے اور اجتہاد کے مطابق امورِ ستہ مذکورۂ حدیث سے علتِ ربٰو مستنبط فرماکر اور اشیاء میں بھی اس حکم کو جاری فرماتے ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد:

اِنَّ آخرَ مانزلَتْ آیۃُ الرِّبٰو، واِنَّ رسولَ	(معاملات کی آیتوں میں سب سے آخر میں ربٰو کی آیت
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قُبِضَ ولَمْ	نازل ہوئی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات
یُفَسِّرْھَالنا، فَدَعُوا الرِّبٰو والرِّیْبَۃَ۔	ہوئی اور آپ نے ہمارے لئے ربٰو کو کھولا نہیں، لہٰذا سود
(مشکوٰۃ شریف حدیث نمبر ۲۸۳۰)	بھی چھوڑ دو، اور شبہ سود کو بھی)

بھی بشرطِ فہم صراحۃً اسی امر پر دال ہے کہ حرمتِ ربٰو فقط اشیاءِ ستہ مذکورہ ہی میں منحصر نہیں، سو جو شخص کچھ بھی فہم رکھتا ہوگا وہ بداہۃً آیتِ مذکورہ کی تفسیر حدیثِ معلومہ کو، اور حدیث کی تفسیر اقوالِ مجتہدین کو کہے گا، مگر آپ کے طور پر تو یہی کہنا پڑے گا کہ آیت میں کچھ اور حکم ہے، اور حدیث کا اور کچھ مطلب ہے، اور اقوالِ ائمہ وفقہاء کی کچھ اور ہی غرض ہے، پھر اس کوتاہ فہمی وکج رائی پر آپ کو یہ ناز ہے کہ جو کلمہ نازیبا وناسزا چاہتے ہو بے تکلف علماء واکابر کی نسبت بے باکانہ کہہ دیتے ہو، اس قسم کی امثلہ احادیث کے اندر بکثرت موجود ہیں، اگر آپ کا یہی ثبوتِ اختلاف وتعارض ہے تو دیکھئے کون کون سے احکامِ شرعیہ پر حکمِ بطلان جاری کیا جاتا ہے؟!

بالجملہ آپ نے جو اس مسئلہ میں اقوالِ علماء کے مخالف ومُعارض ہونے کی بناء پر جو اعتراض

---

[1] اللہ نے سود کو حرام کیا ہے ۱۲

[2] وہ چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گیہوں (۲) جَو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی ۱۲

[3] فضل ممنوع: حرام زیادتی

کیا تھا اس کا جواب تحقیقی تو بتفصیل بیان ہو چکا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقوالِ مذکورہ واقع میں معارض نہیں، آپ بطفیل ظاہر پرستی مخالف سمجھ رہے ہیں۔

حدیث قُلَّتَیْن کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے

اس جوابِ تحقیقی کے بعد یہ عرض ہے کہ اگر بموجب ارشادِ جناب اقوالِ مذکورہ میں تعارض مان بھی لیا جائے، تو بھی بشرطِ فہم وانصاف خاص ہم پر کچھ الزام نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ اختلافِ اقوال اگر ہم کو مُضِر ہوگا تو حدیثِ قُلَّتَیْن میں بھی یہی امر موجود ہے، فتح الباری کے حوالہ سے یہ امر گذر چکا ہے کہ مقدارِ قُلَّتَیْن میں جس کے بیان سے حدیث ساکت ہے، علماء کے نو قول ہیں، اور اس کے بعد جو ارطال کے ذریعہ سے اس کا وزن مقرر کیا ہے وہ اختلافات اور علاوہ رہے جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ آپ نے جس قدر اقوال نقل فرمائے ہیں، اس سے زیادہ اقوالِ مختلفہ دربارۂ قُلَّتَیْن موجود ہیں، سو یہ اختلاف بقول آپ کے اگر ہم کو مضر ہوگا، تو آپ کو بدرجۂ اولیٰ اس کی مضرت پہنچے گی، بلکہ بشرطِ فہم یہ ظاہر ہے کہ اقوالِ علمائے حنفیہ جو دربارۂ تحدیدِ آب مذکور ہوئے وہ اکثر باہم موافق اور ایک دوسرے کی تفصیل ہیں، کَمَا مَرَّ، بخلاف ان اقوالِ مختلفہ کے جو کہ تعیینِ مقدار ووزنِ قُلَّتَیْن کے بارے میں موجود ہیں، وہ بالبداہت ایک دوسرے کے مخالف ہیں، باہم موافق ومفسِّر ہرگز نہیں ہو سکتے کیونکہ ان سب اقوال کا خلاصہ یہی ہے کہ کسی کے نزدیک مقدار ووزنِ قُلَّہ زائد ہے کسی کے نزدیک اس سے کم ہے، اور ظاہر ہے کہ کم اور زیادہ میں تعارض ہے، ایک دوسرے کے لئے تفسیر نہیں ہو سکتی۔

اختلاف فطری ہے

علاوہ ان امور کے یہ امر بھی قابلِ غور وانصاف ہے کہ جو امر رائے مبتلیٰ بہ پر موقوف ہو، اس میں کثرتِ اختلاف ہرگز قبیح ولائقِ اعتراض نہیں ہو سکتی بلکہ اختلاف ہونا اَقْرَبُ واَغْلَبُ ہے، ہاں جس امر کی نسبت تحدیدِ شرعی ہونے کا دعویٰ کیا جائے، اور پھر اس میں اختلافات کثیرہ واقع ہوں، البتہ یہ امر لائقِ اعتراض بلکہ باطل سمجھا جائے گا، ظاہر ہے کہ امرِ اول کی تعیین جب ہر ذی رائے کے فہم پر موقوف ہے، تو جس قدر ذی رائے موجود ہوں گے، اسی قدر حسبِ اختلافِ آراء اس امر میں اختلاف پیدا ہوگا، لیکن جس امر کی شان میں یہ دعویٰ کیا جائے کہ یہ تحدیدِ شرعی ہے، اس میں پھر اختلافاتِ کثیرہ کا قصہ تحقق[1] تعجب خیز ہے، قولِ حضرت امام کے موافق جب ذی رائے کے فہم پر تحدیدِ قلت وکثرت موقوف ہوئی، تو بشرطِ

---

[1] تحقق: پایا جانا ۱۲

انصاف تحدیدِ مذکورہ میں جس قدر اختلافات موجود ہوں، بلا سے ہوں! یہ اختلافات تو اُلٹے ہمارے مُثبتِ مدعا ہوں گے، مگر آپ کو بڑی شرمانے کی جگہ ہے کہ دعویٰ تو تحدید شرعی کا کیا جائے اور پھر اس کی تعیینِ مقدار و وزن میں اس قدر خلاف کہ خدا کی پناہ! سخت تعجب ہے کہ آپ باوجود اس علم و فہم کے جس کو آپ کے مدّاحین آپ کی نسبت تسلیم کرتے ہیں، ایسے بے اصل دلائل سے، کہ جس کی وجہ سے خود ملزم ہوتے ہو، بے سوچے سمجھے اوروں کو الزام دینا چاہتے ہو۔

الحمد للہ! مجتہد صاحب کے اعتراضِ اول کے جواب ——— جو انھوں نے بڑی شد و مد کے ساتھ ہم پر وارد کیا تھا ——— تحقیقی والزامی ہماری طرف سے بیان ہو چکے۔

حرکت سے مراد حرکتِ وضو ہے

اب باقی رہا اعتراضِ ثانی، یعنی حضرت امام و صاحبین نے جو وصولِ اثرِ نجاست کی تعیین بذریعہ تحریک بیان فرمائی تھی اس پر ہمارے مجتہد صاحب یہ شبہ پیش کرتے ہیں کہ بعض تحریک سے بہت دور تلک اثرِ حرکت پہنچے گا، مثلاً ایک پہاڑ دریا میں گر جائے تو دیکھئے کہاں تلک اثر پہنچتا ہے، اور بعض تحریک سے دو گز تلک بھی حرکت نہ پہنچے گی۔

سو یہ شبہ بھی مجتہد صاحب کو بوجہ نہ معلوم ہونے مذہب ائمہ کے بزورِ قوتِ اجتہادیہ پیدا ہو گیا ہے، کتبِ فقہ کو ملاحظہ فرمایئے کہ علماء نے حرکتِ غسل، یا حرکتِ وضو، یا حرکتِ ید کا اعتبار کیا ہے، اور معتبر اور اصح حرکتِ وضو کو فرمایا ہے، چنانچہ شامی میں ہے:

وهل المعتبرُ حركةُ الغسلِ، او الوضوءِ	(غسل کی حرکت مراد ہے یا وضو کی یا ہاتھ کی؟ اس کے
او اليد؟ روایاتٌ، ثانيها اصح، لانه	متعلق تین روایتیں ہیں، اور صحیح تر روایت ثانی ہے
الوسطُ، كما في المحيط والحاوي القدسي،	(یعنی وضو کی حرکت) کیونکہ وہ متوسط ہے، جیسا کہ محیط اور
وتمامه في الحِلْيَة وغيرها (ص۱۳۱ ج۱)	حاوی قدسی میں ہے، اور تفصیلی بحث حلیہ وغیرہ میں ہے)

یہ ہمارے مجتہد صاحب کی ناواقفیت اور بے باکی کا نتیجہ ہے، جو بلا اطلاع اس قسم کے اعتراضات اس طرح پر پیش کرتے ہیں، جب حرکتِ معتبرہ کے بارے میں یہ تین قول ہوئے، تو اب مجتہد صاحب کا اُس تحریک کو پیش کرنا جو کہ قُلّۂ جبل کے پانی میں واقع ہونے سے پیدا ہو، بجز تعصب و جہالت اور کیا کہا جائے؟

ڈھیلا پھینکے چھینٹا اڑے!

مجتہد صاحب! آپ کی باتوں سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ بوجہ غلبۂ شوق عمل بالحدیث و نشۂ ظاہر پرستی ارشادِ نبوی صلی اللہ

علیہ وسلم: اِذَا لَمْ تَسْتَحْیِ فَاصْنَعْ مَاشِئْتَ[1] میں آپ نے امر کو وجوب کے لئے نہیں تو ندب و استحباب کے لئے مفید تو ضرور ہی سمجھ رکھا ہے، باقی رہی احادیث اَلْحَیَاءُ شُعْبَةٌ مِّنَ الْاِیْمَانِ[2] اور الحیاءُ خیرٌ کلُّہٗ[3]، سو جیسا آپ حدیث وُلوغِ کلب میں فرماتے ہیں کہ آپؐ نے اس ظرف[4] کو سات دفعہ دھونے کے لئے ارشاد کیا ہے، اس پانی کو نجس نہیں فرمایا، اسی طرح پر ان روایات کا بھی شاید یہ مطلب لیا جائے کہ ان سے خیریتِ حیا ثابت ہوتی ہے، یہ کیونکر معلوم ہوا کہ حیا ضرور کرنی چاہیئے؟ تو اب یہ روایات امر فَاصْنَعْ مَاشِئْتَ کی معارض نہیں ہو سکتیں، ع

این کار از تو آید و مرداں چنیں کنند[5]!

حرکت سے فوری تموّج مراد ہے

بالجملہ عبارتِ سابقہ سے یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ تحریکِ ماء میں کون سی حرکت مطلوب ہے، جس کی وجہ سے آپ کے شبہاتِ واہیہ کا بطلان ظاہر ہو گیا، مگر مزید توضیح کے لئے اس قدر اور عرض ہے کہ اس موقع میں حرکت سے وہ حرکت مراد ہے جو بمجردِ تحریک، پانی میں تموّج و تحرّک پیدا ہو جائے، یہ مطلب نہیں کہ اثرِ حرکت رفتہ رفتہ جہاں تلک پہنچ جائے، شامی میں منقول ہے:

قال فی البدائع والمحیط: اتفقتِ الروایةُ عن اصحابنا المقتدمین انه یُعتبر بالتحریك، وهوان یرتفع وینخفض من ساعته لابعد المکث، ولایُعتبر اصل الحرکة، وفی التاتارخانیة: انه المروی عن أئمتنا الثلاثة فی الکتب المشهورة (ص۱۴۱ ج۱)

(بدائع اور محیط میں ہے کہ ہمارے علماء کی روایات اس پر متفق ہیں کہ تحریک کا اعتبار ہوگا، اور تحریک سے مراد پانی کا وہ اترنا، چڑھنا ہے جو اسی وقت پیدا ہو، تھوڑی دیر بعد جو تموّج ہو وہ مراد نہیں، اور نفس ہلنے کا بھی اعتبار نہیں اور تاتارخانیہ میں ہے کہ ہمارے تینوں اماموں سے عام کتابوں میں یہی منقول ہے)

پوچ دلائل

جب مجتہد صاحب کے دونوں اعتراضوں کا جوابِ شافی بحمداللہ بیان ہو چکا، تو اس کے بعد یہ عرض ہے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ ہم نے سائل لاہوری سے یہ دریافت کیا تھا کہ:

---

[1] جب تیرے اندر شرم نہ رہے تو جو چاہے کر (مشکوٰۃ حدیث ۵۰۷۲) [2] شرم ایمان کی اہم ٹہنی ہے (مشکوٰۃ حدیث ۵) [3] ہر قسم کی حیا بہتر ہے (مشکوٰۃ حدیث ۵۰۷۱) ۱۲ [4] ظرف: برتن ۱۲

[5] یہ کام آپ ہی کر سکتے ہیں، اور مرد ایسے ہی کام کیا کرتے ہیں ۱۲

،، آپ کے نزدیک دربارۂ طہارتِ ماء، حدیثِ بیرِ بُضاعہ معمول بہا ہے، تو اس کا کیا جواب کہ اس میں الف لام استغراقی نہیں؟ بلکہ ایک خاص پانی کا مذکور ہے، اور اگر حدیثِ قُلَّتَین لائقِ عمل ہے، تو جو اس میں اضطراب واختلاف ہے اس کے رفع کرنے کی کیا صورت؟ اور صحتِ بالاتفاق مسلّمۂ جناب کی کیا صورت؟

تو اس کے جواب میں مجتہد بے بدل محمد احسن نے دونوں امر کے ثبوت میں سعی کی یعنی اپنی ہمت و فہم کے موافق حدیثِ اول میں الف لام استغراقی ثابت کیا، اور حدیثِ ثانی کے اضطراب وضُعف کا انکار فرمایا، گو اہلِ فہم جانتے ہیں کہ مدنظر مجتہد صاحب فقط حدیثِ بیرِ بُضاعہ ہے، اور اسی پر ان کا عمل ہے، اور حدیثِ قُلَّتَین کو تو بوجہ بعض مصالح واندیشۂ اعتراضات، ظاہر میں تسلیم فرما کر فقط یہ فرماتے ہیں کہ اس کا اضطراب وضعف ثابت نہیں، مگر احقر نے جو شروع دفعہ سے یہاں تک عرض کیا ہے، اس سے ان شاء اللہ بشرطِ فہم وانصاف یہ ظاہر ہو جائے گا کہ جناب مجتہد صاحب کے جملہ دلائل پوچ وغیر قابلِ قبول ہیں، بجز اس کے کہ ان دلائل سے مجتہد صاحب کا فہم وانصاف ہر عاقل کو خوب ثابت ہو جائے اور کچھ نفع نہیں۔

حدیث
لَا یَبُوْلَنَّ اَحَدُکُمْ فِی الْمَاءِ الدَّائِمِ[1]
کی بحث

بالجملہ یہاں تلک تو مجتہد صاحب کے استدلالات متعلقۂ حدیثین، اور تحدیدِ دَہ دردَہ پر جو شبہات وارد کئے تھے، اُن کا بیان تھا، اب اس کے بعد مجتہد صاحب کو یہ بیان کرنا منظور ہے کہ معمول بہ اس باب میں حدیث بیرِ بُضاعہ ہے، مگر چونکہ حدیثِ قُلَّتَین، وولوغِ کلب وغیرہ اس کی مُعارِض ہیں، تو اُن کی تاویلات بیان فرماتے ہیں، جس سے ہر مُنصِف صاحبِ فہم کو ان شاء اللہ

---

[1] ہرگز تم میں سے کوئی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے ۱۲

بخوبی ظاہر ہو جائے گا کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعوی عمل بالحدیث ظاہر احادیث کو ترک فرما کر ایسی تاویلاتِ بعیدہ محض بپاسِ مشرب بیان فرماتے ہیں کہ جو بزعم مجتہد صاحب اہلِ رائے اور صاحبِ قیاس ہیں وہ بھی ان کو تسلیم نہیں کرتے۔

اول تو مجتہد صاحب نے ہشت وحداتِ تناقض[1] کو بیان فرمایا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ حدیث مارِ دائم، اور نیز حدیثِ استیقاظ اور ولوغ کلب میں پانی کے نجس ہونے کا کہاں ذکر ہے، جو مناقض اِنَّ الماءَ طَھوُرٌ کے ہو؟ یہ کہہ کر ہر ایک حدیث کا بیان مجتہد صاحب نے بالتفصیل بیان فرمایا ہے، اول تو حدیث لَایَبُوْلَنَّ احدُکم فی الماء الدائم کے تعارض کو اُٹھایا ہے۔

تاویلِ باطل

اور خلاصۂ تقریر مجتہد صاحب یہ ہے کہ حدیثِ مذکورہ کا مطلب فقط اس قدر ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی غیر جاری میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے، یہ ارشاد نہیں کیا کہ اگر مارِ غیر جاری میں کوئی پیشاب کر دے تو وہ نجس ہو جائے گا، علاوہ ازیں اگر دَہ در دَہ پانی میں جو کہ غیر جاری ہو، پیشاب واقع ہو جائے، تو آپ کے مذہب کے موافق وہ نجس نہ ہوگا، باوجودیکہ آپ کے نزدیک علتِ نہی تنجیس ہے، پھر کیا وجہ کہ وقوعِ نجاست سے وہ پانی نجس نہ ہوا؟ پس معلوم ہوا کہ علتِ نہی حدیث لَایَبُوْلَنَّ میں تنجیس نہیں، بلکہ ایذائے[2] بنی آدم اور استحقاقِ لعن وطعن ہے، اور چونکہ شارع علیم وخبیر نے ذرائع ووسائل کو بھی مسدود فرمادیا

---

[1] تناقض: دو باتوں کا اس طرح مختلف ہونا کہ ان میں سے کوئی بھی ایک بات سچی ہو تو دوسری ضرور جھوٹی ہو، جیسے زید انسان ہے، اور زید انسان نہیں ہے، ——— اور تناقض اس وقت متحقق ہوتا ہے جب آٹھ باتوں میں اتحاد ہو، (۱) دونوں باتوں کا موضوع ایک ہو (۲) محمول ایک ہو (۳) مکان (جگہ) ایک ہو (۴) زمان (وقت) ایک ہو (۵) شرط ایک ہو، پس جسم نگاہ کو خیرہ کرتا ہے بشرطیکہ سفید ہو، اور خیرہ نہیں کرتا بشرطیکہ سیاہ ہو، ان دونوں باتوں میں تناقض نہیں ہے، (۶) اضافت (نسبت) ایک ہو پس قاسم محمد کا باپ ہے، اور احمد کا باپ نہیں ہے، ان دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہے (۷) جزو کل میں اتحاد ہو، یعنی دونوں حکم یا تو جز پر ہوں، یا کل پر، ایسا نہ ہو کہ ایک حکم تو جز پر ہو اور دوسرا کل پر، (۸) قوت وفعل میں اتحاد ہو، یعنی دونوں حکم یا تو بالقوۃ ہوں یا بالفعل، ایسا نہ ہو کہ ایک حکم تو بالقوۃ ہو اور دوسرا بالفعل، پس سلطان بالقوۃ عالم ہے یعنی ہو سکتا ہے، اور بالفعل عالم نہیں ہے یعنی ابھی عالم نہیں ہے، ان دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہے ۱۲

[2] انسانوں کو تکلیف پہنچانا، اور ان کی لعنت اور اعتراضات کا حقدار بننا ۱۲

ہے، لہٰذا ماءِ دائم میں پیشاب کرنے کی ممانعت فرمادی، تاکہ رفتہ رفتہ تغیرِ اوصاف کی نوبت آکر پانی نجس نہ ہو جائے، ہاں البتہ اگر احد الاوصاف میں تغیر آجائے گا تو بالفعل وہ پانی نجس ہو جائے گا، کما مرّ بدلیل الاجماع، انتہیٰ بخلاصتہ۔

تردید اقول: بتوفیق اللہ تعالیٰ! یہ امر تو مفصّل مذکور ہو چکا ہے کہ حدیث الماءُ طھورٌ معمول مجتہد صاحب میں الف لام استغراقی ہونے کی کوئی دلیل قابلِ قبول مجتہد صاحب نہیں بیان کر سکے، اور جب الف لام مفیدِ عہد ہوا تو حدیث الماءُ طھورٌ اور احادیث لایبولنّ اور ولوغِ کلب وغیرہ میں تعارض ہی نہیں، ہاں اگر بقول مجتہد صاحب الف لام حدیثِ موصوف میں استغراقی مانا جائے تو پھر تعارض لازم آئے گا، اور عند التعارض احادیثِ صحاح متفق علیہا کو حدیث الماءُ طھورٌ پر ترجیح دینی پڑے گی، وھو المدعیٰ

تو اب خلاصۂ نزاع یہ نکلا کہ حدیث الماءُ طھورٌ سے مجتہد صاحب کی کاربراری جب ہو کہ اوّل تو الف لام کو مفیدِ استغراق مانا جائے، اس کے بعد حدیثِ موصوف اور احادیث مذکورۂ بالا میں تعارض باقی نہ رہے، بلکہ جملہ احادیث پر حدیثِ موصوف کو ترجیح دی جائے، اور جب تلک ان دو امروں میں سے ایک امر بھی غیر ثابت رہے گا، اس وقت تلک ثبوتِ مدعائے مجتہد صاحب ایک خیالِ خام ہوگا۔

سو امرِ اول کا عدمِ ثبوت تو پوری طرح سے گذر چکا، اور کسی دلیلِ مجتہد صاحب سے یہ ثابت نہ ہوا کہ الف لام استغراقی ہے، تو اب بالفرض امرِ ثانی یعنی عدمِ تعارض کو اگر مان بھی لیا جائے تو بھی ثبوتِ مدعائے جناب مجتہد صاحب کی کوئی صورت نہیں، اور اگر امرِ ثانی بھی خوبیٔ قسمت سے ثابت نہ ہو تو دیکھئے بشرطِ حیا ہمارے مجتہد صاحب کا کیا حال ہوتا ہے؟

الحاصل امرِ اول کی کیفیت تو بالتفصیل معروض ہو چکی، اب امرِ ثانی یعنی رفعِ تعارض احادیث مذکورہ کی بحث ہے، مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ مجتہد صاحب کا مطلب جب حاصل ہوگا جبکہ احادیث مذکورہ میں ایک حدیث بھی الماءُ طھورٌ کے معارض نہ ہو، اور اگر ان احادیث میں سے کل یا بعض حدیث الماءُ طھورٌ کے معارض ہوں گی، تو مجتہد صاحب کے ذمہ جواب دہی بدستور باقی رہے گی، ہمارا ثبوتِ مدعا اس امر پر موقوف نہیں کہ کل احادیثِ مذکورہ حدیثِ بیرِ بضاعہ کے معارض ہوں اگر ایک حدیث بھی ان احادیث میں سے، یا کوئی اور حدیثِ صحیح بھی سوا ان احادیث کے حدیث بیرِ بضاعہ کے معارض نکل آئے گی، تو ہمارا مطلب بطورِ کامل ثابت ہوگا، اور مجتہد صاحب کو جو

وقت درصورتِ تعارض جملہ احادیث لازم آتی وہی خرابی بجنسہ ان پر عائد ہوگی، اور اگر حسن اتفاق سے ان کل احادیث کا معارض ہونا مع شئی زائد حدیث الماءُ طھورٌ کے ساتھ ثابت وظاہر ہو جائے، تو پھر تو اس باب میں مجتہد صاحب کیا چون وچرا کر سکتے ہیں؟

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ عبارت منقولہ مصباح سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ مجتہد صاحب نے حدیث لَایَبُوْلَنَّ کا جو تعارض اُٹھایا ہے تو اس میں کل دُو وجہ بیان فرمائی ہیں:

اول وجہ کا تو یہ خلاصہ ہے کہ حدیث لَایَبُوْلَنَّ میں فقط ماءِ دائم میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہے، یہ حکم نہیں کہ وقوعِ نجاست سے وہ پانی ناپاک بھی ہو جائے گا۔

وجہِ ممانعت نجاست ہے

سو اس کا جواب تو یہ ہے کہ جناب ختمی مآب علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام نے گو صراحۃً یہ ارشاد نہیں کیا کہ وہ پانی ناپاک ہے مگر بشرطِ انصاف یہ امر ظاہر وبدیہی ہے کہ وجہِ ممانعت عن البول بجز نجاست اور کچھ نہیں، چنانچہ اس کو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں، نزاع ہے تو فقط اس میں ہے کہ وہ نجاست سرِ دست اپنا کام کر گذرے گی، یا رفتہ رفتہ آئندہ کو ظہور کی نوبت آئے گی، مگر ظاہر الفاظِ حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ بمجردِ وقوعِ نجاست اس کا اثر ظاہر ہوگا، حدیثِ مذکور کی کسی روایت میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس سے اشارۃً بھی یہ سمجھ میں آتا ہو کہ وقوعِ نجاست ہوتے ہوتے جب تغیّرِ اوصاف کی نوبت آجائے گی اس وقت اس پانی کو نجس کہا جائے گا، اور نہ الفاظِ حدیث سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وجہِ ممانعت ایذائے بنی آدم ہے، الفاظِ حدیث کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ ماءِ غیر جاری میں ہرگز کوئی پیشاب نہ کرے، جس سے صاف یہی سمجھا جاتا ہے کہ پیشاب واقع ہونے سے پانی نجس ہو جائے گا، اب اس کا یہ مطلب سمجھنا کہ رفتہ رفتہ نجس ہو جائے گا، یا لوگوں کو اس سے تنفّر وایذا کی نوبت آئے گی درحقیقت اپنی رائے سے خلافِ ظاہرِ حدیث ایک بات کہنی ہے، سو یہ آپ سے بہت بعید ہے کہ باوجود دعوئے عمل بالحدیث معنی قریب وظاہر کو چھوڑ کر بلا دلیل معنی بعید مراد لیتے ہو۔

علاوہ ازیں اگر مطلبِ حدیث حسبِ ارشادِ جناب یہ ہوتا کہ ماءِ دائم میں پیشاب ہرگز نہ کرو، تاکہ رفتہ رفتہ نجس نہ ہو جائے، اور جملہ بنی آدم کو موجبِ نفرت وایذاء ہو، تو پھر دائم کی قید کا کچھ مفاد نہیں معلوم ہوتا ہے، ماءِ جاری میں بھی جب یہ نوبت آجائے گی تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا:

قال فی النھایۃ[1]: فان قیل جاز اَنۡ یکونَ النھیُ للادب وللتنزیہِ قلنا: مطلقُ النھیِ یقتضی الحرمةَ مع عرائه عن التاکید، فکیف اذا کان مؤکدًا بالنون الثقیلة؟ ولانه لو کان کذلك لما قیّدہٗ بالدائم، فان الجاری یشارکہٗ فی ذلك المعنیٰ، انتہیٰ

(نہایہ میں کہا گیا ہے کہ اگر اعتراض کیا جائے کہ ممکن ہے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے سلیقہ مندی کے طور پر، یا خلافِ اولیٰ ہونے کی وجہ سے منع کیا گیا ہو؟ تو ہم جواب دیں گے کہ محض "نہی" تاکیدات سے خالی ہونے کی صورت میں بھی حرمت کو چاہتی ہے، پس جب اس کی تاکید نونِ مُشدّدہ کے ساتھ لائی گئی ہے تو وہ حرمت کو کیسے مقتضی نہ ہوگی؟ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر "نہی" ادب وتنزیہ کے لئے ہوتی تو اس کو "دائم" کی قید سے مقیّد کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ کیونکہ جاری پانی اور دائم پانی کا معاملہ اس بارے میں یکساں ہے (کیونکہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا جس طرح سلیقہ مندی کی بات نہیں ہے بہتے ہوئے پانی میں بھی پیشاب کرنا سلیقہ مندی کے خلاف ہے) پس "دائم" کی قید کا اس توجیہ کی صورت میں کوئی فائدہ نہ رہے گا، کذا فی الکفایۃ)

چند حدیثوں سے الزام اور اگر یہی آپ کی دقیقہ سنجی ہے تو کیا عجب ہے کہ:

① حدیث اِنَّ فَارَۃً وَقَعَتۡ فی سَمۡنٍ فَمَاتَتۡ، فَسُئِلَ رَسُوۡلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم عنہا، فقال: اَلۡقُوۡھَا وحولہا وکُلُوۡھَا[2] میں بھی آپ یہی ارشاد کریں کہ حسبِ ارشادِ نبی علیہ السلام

---

[1] نہایہ: حسین بن علی سِغناقی رحمہ اللہ (متوفی ۷۱۱ھ) کی ہدایہ کی شرح ہے، سِغناق، ترکستان میں ایک شہر ہے، آپ کی یہ شرح تین جلدوں میں ہے، اور غیر مطبوعہ ہے، اور یہاں جو عبارت ہے وہ جلال الدین کرلانی رحمہ اللہ کی کفایہ شرح ہدایہ (ص۶۶ ج۱ مع الفتح) میں بھی ہے، اور انھوں نے نہایہ کا حوالہ نہیں دیا ہے، حضرت قدس سرہ نے یہ عبارت انتصار الحق ص۲۷ سے نقل کی ہے، اس لئے ممکن ہے انتصار میں قال فی الکفایۃ کے بجائے قال فی النہایہ سہو ہوگیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل عبارت نہایہ میں ہو، اور وہاں سے کرلانی رحمہ اللہ نے بغیر حوالہ کے لی ہو، کیونکہ کرلانی صاحبِ نہایہ سِغناقی رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں، اور دونوں عبارتوں میں ایک جملہ میں معمولی تفاوت بھی ہے، واللہ اعلم ۱۲

[2] ایک چوہی گھی میں گر کر مرگئی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا، آپ نے فرمایا کہ اس چوہی کو اور اس کے آس پاس کے حصہ کو پھینک دو اور گھی کو کھالو ۱۲

اس کو پھینک دینا چاہئے، مگر اس سے نجاست ثابت نہیں ہوتی۔

② اور علیٰ ہٰذا القیاس دوسری روایت میں جو ارشاد: وَاِنْ کَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرَبُوْہُ[1] موجود ہے، تو اپنے قاعدہ مذکور کے موافق اس کا مطلب بھی غالبًا آپ یہی لیں گے کہ گو اس گھی کے کھانے پینے کی ممانعت ہے، مگر اس کا نجس ہونا ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

③ اور درمِ حیض جو کپڑے کو لگ جائے اس کے بارے میں جو ارشاد تَحُتُّہٗ ثُمَّ تَقْرُصُہٗ بِالْمَاءِ ثُمَّ تَنْضَحُہٗ ثُمَّ تُصَلِّیْ فِیْہِ[2] واقع ہے، شاید اس کو بھی آپ مُثبِتِ نجاست نہ فرمائیں، اور اس حَتّ و قَرص و غسل کو آپ تَنَزُّہ[3] اور تَسَتُّر وغیرہ پر حمل فرمائیں۔

مقامِ حیرت ہے کہ جملہ فَاِنَّمَا اَقْطَعُ لَہٗ قِطْعَۃً مِّنَ النَّارِ کو تو آپ دربارۂ عدمِ نفاذِ قضا نصِّ قطعی الدلالۃ فرمائیں، کما مرّ فی الدفع الثامن، اور ارشاد لَا یَبُوْلَنَّ اور لَا یَغْتَسِلُ احدُکم فی الماءِ الدائمِ وھو جُنُبٌ کا آپ ظاہرًا اور اشارۃً بھی مثبتِ نجاست ہونا تسلیم نہ فرمائیں!!

روایتِ بخاری سے تاویلِ باطل کی تردید

علاوہ ازیں حدیثِ موصوف کو بخاری[4] نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے:

لَا یَبُوْلَنَّ اَحَدُکم فی الماءِ الدائمِ الذی لا یَجْرِیْ، ثُمَّ یَغْتَسِلُ فیہ جس کا مطلب بشرطِ فہم یہ ہے کہ پانی غیر جاری میں پیشاب کرنا اور پھر اس میں غسل کرنا درست نہیں، اور ظاہر ہے کہ اس ممانعت کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہوسکتی ہے کہ پانی دائم وقوعِ نجاست سے نجس ہوجاتا ہے؟ وھو المدعیٰ، اور آپ نے جو ایذائے بنی آدم وغیرہ کو اس نہی کے لئے علت مانا تھا ان امور کا یہاں احتمال بھی نہیں، فَافْھَمْ!

دیگر روایات سے تاویلِ باطل کی تردید

اور اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ بعض روایات میں ثُمَّ یَغْتَسِلُ مِنْہُ وارد ہے، اور

---

[1] اور اگر یہ گھی پگھلا ہوا ہو تو اس کے پاس مت جاؤ (ابوداؤد شریف ص۲۶۴ ج۲ مصری، کتاب الاطعمۃ، باب فی الفارۃ تقع فی السمن) ۱۲

[2] رگڑ دے تو اس کپڑے کو، پھر پانی ڈال کر انگلیوں سے خوب مل لے اس کو، پھر دھو اس کو، پھر نماز پڑھ تو اس میں (بخاری شریف ص۶۳ ج۱ مصری، کتاب الوضوء باب غسل الدم) ۱۲

[3] تَنَزُّہ: بچنا، تستر: ڈھانکنا یعنی حیض کا خون اس لئے دور کر دیا جائے کہ اس دھبہ پر کسی کی نظر نہ پڑے ۱۲

[4] بخاری شریف ص۶۵ ج۱ مصری، باب الماء الدائم کتاب الوضوء ۱۲

روایتِ ترمذی میں ثُمَّ یَتَوَضَّأُ مِنْهُ واقع ہے، جس کا مدّعا یہ ہے کہ وہ پانی کہ جس میں نجاست واقع ہو جائے اس میں سے پانی لے کر غسل اور وضو کرنا ممنوع ہے، یعنی پہلی روایت میں تو اس پانی میں داخل ہو کر غسل کرنے کی ممانعت تھی، اور اس روایت سے اس پانی میں سے جدا پانی لے کر اور بدن پر ڈال کر غسل کرنے کی بھی ممانعت ثابت ہو گئی، چنانچہ لفظِ مِنْهُ، جو روایتِ ثانی میں ہے اس پر دال ہے، تو اب اس ممانعت کی وجہ ایذائے بنی آدم یا رفتہ رفتہ مُنجر[1] الی النجاستہ ہو جانے کو کوئی عاقل تسلیم نہ کرے گا، تو اب وہی مطلب جو روایتِ سابق کا تھا اس روایت سے اور بھی صراحت و وضاحت کے ساتھ ثابت ہو گیا، اور معلوم ہو گیا کہ پانی مذکور میں ممانعتِ غسل کی وجہ بجز نجاست اور کچھ نہیں، وہو المطلوب۔

چند حوالوں سے تاویلِ باطل کی تردید

مزید اطمینان کے لئے عبارت فتح الباری نقل کئے دیتا ہوں:

① وفی روایۃ ابنِ عُیَیْنَۃَ عن ابی الزِّناد " ثُمَّ یَغْتَسِلُ منه " وکذا لِمُسْلِمٍ مِن طریق ابن سیرین، وکُلٌّ من اللفظَیْن یفید حکمًا بالنص وحکمًا بالاستنباط، قالَہُ ابنُ دقیق العید، ووجہُہ اَنَّ الروایۃ بلفظ: "فیہ"، تدل علی منع الانْغِمَاسِ بالنص وعلٰی منع التناولِ بالاستنباطِ، والروایۃَ بلفظ "منه" بعَکْسِ ذٰلک، وکلّہ مبنی علٰی ان الماءَ یَنجُسُ بملاقاۃ النجاسۃ، واللہ اعلم انتہیٰ (ص۳۴۸ ج ۱)

(اور ابن عُیَیْنَہ کی روایت میں جس کو وہ ابو الزناد سے نقل کرتے ہیں ثُمَّ یَغْتَسِلُ مِنْہُ ہے، اور اسی طرح مسلم شریف کی روایت میں ہے، جو ابن سیرین کی سند سے ہے، اور دونوں جملوں میں سے ہر ایک سے ایک حکم صراحۃً ثابت ہوتا ہے اور ایک بطورِ استنباط، یہ بات ابن دقیق العید نے فرمائی ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس روایت میں "فیہ" ہے وہ صراحۃً پانی میں گھسنا ممنوع ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور پانی لے کر نہانے کی ممانعت پر بطورِ استنباط دلالت کرتی ہے، اور جس روایت میں "مِنْہُ" ہے اس کا معاملہ اس کے برعکس ہے، اور دونوں حکم اس پر مبنی ہیں کہ ناپاکی ملنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، واللہ اعلم)

اس کلام سے ہمارا مدّعا بوجہِ احسن واظہر ظاہر ہو گیا، اور اس امر کی تصریح بھی ہو گئی کہ پانی وقوعِ نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے۔

---

[1] ناپاکی تک پہنچانے والا ۱۲

② علیٰ ہذا القیاس حضرت شاہ ولی اللہ صاحب شرح مؤطا میں فرماتے ہیں:

سوم حدیث لَایُبَالُ فی الماءِ الدائم الذی لایجری ثم یغتسل بہ، و ایں حدیث دلالت می کند باقتضاء بر آں کہ ماءِ راکد نجس می شود ببول، ولہٰذا از غسل دراں منع کردہ اند (مصفی ص۵۵ ج ۱)

(تیسرے حدیث لَایُبَالُ الخ ہے (پیشاب نہ کیا جائے اس ٹھہرے ہوئے پانی میں جو بہتا نہ ہو پھر اس سے نہایا جائے) اور یہ حدیث بطور اقتضاء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ٹھہرا ہوا پانی پیشاب کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے، چنانچہ اس میں نہانے سے منع کیا گیا ہے)

اس کلام سے بھی صاف یہی ظاہر ہے کہ علتِ نہی حدیثِ مذکور میں تنجیس ہے، نہ ایذائے بنی آدم و استحقاقِ لعن۔

ہم کو تعجب ہے کہ مجتہد صاحب باوجود دعوئے عمل بالحدیث فقط کسی ایک روایت کو لے کر اس میں تاویلِ بعید و بے دلیل اپنے مشرب کے موافق بدون لحاظ اور روایات و اقوالِ علماء کے کر لیتے ہیں، اور جن کا قول موافق جملہ روایاتِ حدیث و جمہورِ علماء ہو ان کو عامل بالرائے اور تارکِ حدیث کہا جاتا ہے! ؎

ترسم کہ صرفہ[1] نبرد روزِ بازخواست
نانِ حلال شیخ، ز آبِ حرامِ ما

وہ ہم سے پوچھتے ہیں!

مجتہد صاحب نے جو حدیث لَایَبُولَنَّ میں دو وجہ ہمارے مقابلہ میں بیان کی تھیں، ان میں سے وجہِ اول کا تو جواب بحمد اللہ بوجوہ متعددہ ہو گیا، اب باقی رہا امرِ ثانی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مؤلفِ مصباح ہم سے پوچھتے ہیں کہ:

"پانی دَہ در دَہ میں اگر نجاست واقع ہو تو آپ کے نزدیک وہ پانی ناپاک نہ ہوگا، تو جب آپ کے نزدیک علتِ نہی حدیثِ مذکور میں تنجیس ہے پھر کیا وجہ ہے کہ وہ پانی ناپاک نہ ہوا؟ پس معلوم ہوا کہ علتِ نہی حدیثِ لَایَبُولَنَّ میں تنجیس نہیں ہے، بلکہ ایذائے بنی آدم و استحقاقِ لعن وطعن ہے"

مدعائے اعتراض یہ ہے کہ جب حسبِ ارشاد لَایَبُولَنَّ حنفیوں کے نزدیک پانی وقوعِ بول سے بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے، تو دَہ در دَہ کے ناپاک نہ ہونے کی کیا وجہ؟

---

[1] صَرفہ: نفع، بازخواست: واپس مانگنا، روزِ بازخواست: قیامت کا دن **ترجمہ**: مجھے اندیشہ ہے کہ قیامت کے روز نفع حاصل نہیں کر سکے گی شیخ کی حلال روٹی ہمارے حرام پانی کے مقابلہ میں (دیوانِ حافظ ص۲۶۳ سب رنگ) ۱۲

جواب ترکی بہ ترکی

سو ہم بھی مجتہد صاحب سے دریافت کرتے ہیں کہ جب آپ کے نزدیک پانی وقوعِ نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا، اور علتِ نہی حدیث لَا یَبُوْلَنَّ میں آپ فقط ایذائے بنی آدم و استحقاقِ لعن کو فرماتے ہیں، تو پھر اس پانی کو کہ جس کے احد الاوصاف پر پیشاب غالب آجائے، آپ پاک کہیں گے یا ناپاک؟ طاہر کہنا تو آپ کے مشرب کے خلاف ہے، اور غیر طاہر کہوگے تو پھر اس کا کیا جواب کہ علتِ نہی جب آپ کے نزدیک تنجیسِ ماء نہیں ہے، بلکہ موجبِ نہی بقولِ جناب فقط ایذائے بنی آدم و استحقاقِ لعن ٹھہرا، تو پھر اس کے ناپاک کہنے کے کیا معنی ہ؟ پس آپ کے قول کے موافق معلوم ہوگیا کہ علتِ نہی تنجیسِ ماء ہے، نہ کہ فقط ایذائے بنی آدم و استحقاقِ لعن۔

ادھورا اجماع!

اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ جس پانی کے احدُ الاوصاف میں بوجہ وقوعِ نجاست تغیّر آجائے گا، اس کا بالفعل نجس ہونا اجماع سے ثابت ہے، گو حدیث لَا یَبُوْلَنَّ سے اس کا حکم نہ نکلے، چنانچہ جملہ آئندہ مذکورۂ جناب کا یہی مطلب معلوم ہوتا ہے، تو اول تو یہ اجماع ہی ادھورا ہے، بالخصوص آپ کے نزدیک، کیونکہ اہلِ ظاہر بوجہ ارشاد اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهٗ شَيْءٌ جملہ افرادِ ماء کو طاہر کہتے ہیں، اگرچہ وقوعِ نجاست سے اس کے احدُ الاوصاف میں تغیّر آجائے، اور زیادتی مذکورۂ جناب یعنی استثناء إِلَّا مَا غَلَبَ عَلٰى رِيْحِهٖ وَطَعْمِهٖ وَلَوْنِهٖ کو بوجہ ضعف قابلِ احتجاج و عمل نہیں سمجھتے، چنانچہ آپ بھی اس ضعف کو تسلیم فرما چکے ہیں، اس لئے جملہ ماء متغیر و غیر متغیر بوجہ ارشادِ مذکور ان کے نزدیک طاہر ہوں گے، سو جب علمائے ظاہری اس اجماع مسلّمۂ جناب سے خارج ہوگئے، تو اول تو آپ کا ان کے مخالف ہونا ہی امرِ عجیب تھا، چہ جائیکہ آپ نے ان کو صراحۃً مخالفِ اجماع بنا دیا، جس کا یہ مطلب ہوا کہ ان کی مخالفت بلکہ موافقت بھی کسی شمار ہی میں نہیں، سو یہ امر اور علما نے اگر کہا تو کچھ حرج نہیں، مگر آپ سے بہت مُستبعَد ہے۔ ؎

مہر کی تجھ سے توقع تھی، ستم گر نکلا
موم سمجھے تھے ترے دل کو، سو پتھر نکلا!

علاوہ ازیں آپ اور ساحل لاہوری تو اس امر کے مدعی تھے کہ ان مسائل میں ہمارے مُثبِتِ مدعا احادیثِ صحیحہ صریحہ متفق علیہا قطعیہ موجود ہیں، پھر تعجب ہے کہ احادیث صحیحہ کو چھوڑ کر احادیث ضعاف سے اجماع کی آڑ لے کر مدعا ثابت کیا جاتا ہے! اپنے دعوئے سابق کی کچھ تو شرم کی ہوتی!!

ادھر بھی اجماع ہے!

اور اگر ان امور سے قطع نظر کرکے اجماع مذکورۂ جناب کو مفید و مُثبِتِ مدعائے جناب مان بھی لیا جائے، تو بعینہٖ یہی اجماع بلکہ اس سے اعلیٰ و

اکمل ہمارے مفیدِ مدّعا موجود ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حدیث لایبُولَنَّ میں علّتِ نہی ہمارے نزدیک تنجیسِ ماء ہے، اور مجتہدِ زمن کی رائے کے موافق فقط ایذائے بنی آدم واستحقاقِ لعن ہے، تو اس پر مؤلفِ مصباح نے ہم پر یہ اعتراض کیا کہ جب علّتِ نہی تم تنجیس کو کہتے ہو تو قلیل وکثیر سب میں یہی کہنا چاہئے، حالانکہ ماءِ کثیر کی تنجیس کے تم قائل نہیں، اس کے جواب میں ہم مجتہد صاحب سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ جب علتِ نہی آپ ایذائے بنی آدم کو فرماتے ہیں، اور تنجیس بالفعل کو علّتِ نہی آپ نہیں مانتے، تو آپ کو بھی قلیل وکثیر، متغیر وغیر متغیر سب میں یہی علّت ماننی چاہئے، حالانکہ پیشاب کرنے سے جس پانی میں تغیرؔ آجائے گا اس کی تنجیس بالفعل کو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں، سو اس کا جواب مجتہد صاحب کی طرف سے یہ ہوا کہ گو حدیث لایبُولَنَّ میں ہماری رائے کے موافق علّتِ نہی ایذائے بنی آدم ہونے کی وجہ سے ماءِ متغیر عن النجاسۃ کا بالفعل ناپاک ہونا ثابت نہ ہوا، اور مصداقِ حدیث سے یہ پانی خارج کیا گیا، مگر چونکہ ماءِ متغیر کی نجاست پر اجماع ہے تو اس لئے اس حکم میں کچھ خرابی نہیں، سو بعینہٖ یہی جواب ہماری طرف سے بھی ہو سکتا ہے، یعنی حدیث لایبُولَنَّ کی رو سے وہ پانی کہ جس میں نجاست واقع ہو ہمارے نزدیک گو بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ تمام امّت کا اس پر اجماع قطعی ہے کہ ماءِ کثیر وقوعِ نجاست سے قبل التغیرؔ کسی کے نزدیک ناپاک نہیں ہوتا، گو حدِّ کثرت میں اختلاف ہو، تو اس لئے ماءِ کثیر حدیثِ مذکور کے حکم سے مستثنیٰ ہوگا، چنانچہ قاضی شوکانی نیل الاوطار میں حدیثِ لایبُولَنَّ کے ذیل میں فرماتے ہیں:

واعلم انه لابدّ من اخراج هذا الحديث عن	(جاننا چاہئے کہ اس حدیث کو خاص یا مقیدؔ کر کے اس
ظاهره بالتخصيص او التقييد، لان الاتفاق	کے ظاہری معنی سے یقیناً الگ کرنا ہوگا، کیونکہ اس پر
واقعٌ على ان الماءَ المُستبحَرَ الكثيرَ جِدًّا	اتفاق ہے کہ جو پانی بہت زیادہ ہو اس میں نجاست
لاتُؤَثِّرُ فيه النجاسةُ، الى اخر ما قال (ص۲۳ج۱)	اثر نہیں کرتی، ان کی بحث آخر تک پڑھئے)

بالجملہ جیسے آپ نے اجماع کی وجہ سے حکمِ حدیثِ مذکور سے ماءِ متغیر کو مستثنیٰ کر لیا، بعینہٖ اسی طرح پر ہم ماءِ کثیر کو بذریعہ اجماع مستثنیٰ کریں گے، اور اس امر میں ہم اور آپ مساوی رہیں گے۔

باقی رہا یہ امر کہ آپ اپنے مذہب کو نصِّ صریح قطعی الدلالۃ سے ثابت کرنے کے مدعی تھے، اور اب بوجہ مجبوری اس کے خلاف کرنا پڑا، دوسرے یہ کہ آپ کا اجماعِ منقولہ ہمارے اجماع کے مقابلہ میں بشرطِ انصاف بالخصوص آپ کے حق میں ناقص وغیر تام ہے کما مرّ، سو یہ دونوں

خرابیاں آپ کے استدلال میں ظاہر و باہر ہیں، والحمد للہ علی ذلک! ــــــــــ

مجتہد صاحب یہ جواب طویل تو آپ کے طرز اور قول کے موافق تھا۔

وجہِ ممانعت کہیں تنجیس، کہیں عدمِ نظافت ہے

اور جواب مختصر تحقیقی یہ ہے کہ حدیث لایبولنّ میں علتِ ممانعت بعض افرادِ ماء میں تنجیس اور بعض میں عدمِ نظافت ہے، یعنی قلیل بوجہ بول نجس ہو جائے گا، اور کثیر بوجہ نظافت موجبِ تنفرِ طبائعِ سلیمہ ہوگا، کما قال النووی:

وھذا النھیُ فی بعض المیاہ للتحریم، و فی بعضھا للکراھۃ، الی اخرما قال (نووی ص ۱۸۷ ج ۲ مصری)	(یہ ممانعت کسی پانی میں تو حرمت کے لئے ہوگی، کسی میں کراہت کے لئے)

اور اس صورت میں ہمارا مدعا یعنی ماءِ قلیل کا بوجہ وقوعِ نجاست ناپاک ہو جانا ثابت ہے، اور آپ کا اعتراض سابق مردود ہوگا، لیکن آپ کو شاید اس کے تسلیم کرنے میں کوئی خلجان ہو تو خبر جانے دیجئے، آپ کے لئے جوابِ اول ہی کافی ہے، اب بعد اس کے کہ ہمارا مدعا مطابقِ الفاظِ حدیث و اقوالِ جمہور ہے، اور آپ نے جو حدیث لایبولنّ کے معنی بیان فرمائے وہ مخالفِ روایت و قولِ علماء ہے، کسی اور امر کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

چند مزید حوالے مگر آپ کے مزید اطمینان کے لئے ایک دو قول اور عرض کئے دیتا ہوں:

① رئیس المجتہدین نواب صدیق الحسن خاں صاحب عون الباری میں حدیث لایبولنّ کی شرح فرما کر کہتے ہیں:

وکلُّ ذلک مبنی علیٰ ان الماءَ ینجس بملاقاۃ النجاسۃ (ص ۱۶۷)	(یہ سب اس پر مبنی ہے کہ ناپاکی کے ملنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے)

② اور خاتم المجتہدین قاضی شوکانی نیل الاوطار میں حدیثِ مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

فیکون المرادُ ھھنا النھیَ عن البول فی الماء، لان البائلَ یحتاج فی مآلِ حالہ الی التطھّرِ بہ، فیمتنع ذلک للنجاسۃ (ص ۳۲ ج ۱)	(پانی میں پیشاب کرنے سے ممانعت کا مقصد یہ ہے کہ یہی شخص آخر کار محتاج ہوگا کہ اسی پانی سے وضو یا غسل کرے لیکن نجاست کی وجہ سے اس کو باز رہنا پڑے گا)

③ آگے چل کر لکھتے ہیں:

قال المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ: ومَن ذَھبَ (مصنف فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے حدیث قلّتین

الیٰ خبرِ القُلَّتَینِ حَمَلَ ھٰذا الخبرَ علی ما دونھما ، وخبرَ بیرِ بُضاعۃَ علی ما بَلَغَھُمَا جَمْعًا بین الکل ، انتہیٰ ، (نیل ص۳۳ ج۱)

کو اپنا مذہب بنایا ہے وہ اس حدیث کو قلتین سے کم پر محمول کریں گے ، اور بیرِ بضاعہ کی حدیث کو قلتین کی مقدار پر محمول کریں گے ، تاکہ تمام احادیث میں موافقت ہو جائے)

اور یہ بھی یاد رکھئے کہ یہ مصنف ابنِ تیمیہ ابوالبرکات[1] ہیں ، جن کو آپ کے قاضی صاحب بھی علامۂ عصر اور مجتہدِ مطلق فرماتے ہیں ۔

④ اور حجۃ الخلف اور ناسخ السلف[2] مولوی نذیر حسین صاحب بذیل حدیثِ مذکور معیار میں ارشاد کرتے ہیں :

> "اور حدیث لَا یَبُوْلَنَّ اس لئے معارض قُلَّتَیْن کی نہیں کہ وہ حدیث اپنے عموم پر باقی نہیں ، بلکہ محمول ہے اس پانی پر جو قلیل ہو ، باجماعِ فریقین " انتہیٰ (ص۱۳۵)

حوالوں کا مفاد جناب مجتہد صاحب ان عبارات کو بغور ملاحظہ فرمالیجئے ، ان سب کا مفاد یہ ہے کہ حسب الارشاد : لَا یَبُوْلَنَّ اَحَدُکُمْ فِی الماءِ الدائمِ ، ماءِ قلیل بمجرد ملاقاتِ نجاست ناپاک ہو جاتا ہے ، اور آپ کا اور ہمارا نزاع فقط حدیث لَا یَبُوْلَنَّ کے معنیٰ میں ہو رہا ہے ، تو اس امر میں قاضی صاحب اور نواب صاحب اور ابنِ تیمیہ اور مولوی نذیر حسین صاحب ہمارے ہی ہم صفیر ہیں ، ہم کو اس سے کچھ غرض نہیں کہ قاضی صاحب اور نواب صاحب وغیرہ کا مشرب مسئلۂ ماء میں کیا ہے ؟ اس مسئلہ میں خواہ ہمارے موافق ہوں یا مخالف ، مگر معنیٰ حدیث لَا یَبُوْلَنَّ میں ہمارے موافق ہیں جس میں کہ نزاع ہو رہا ہے ، یعنی مؤلف مصباح حدیثِ مذکور میں وجہِ ممانعت فقط ایذاء واستحقاقِ لعن کو فرماتے ہیں ، اور ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ معنیٰ خلافِ ظاہر اور خلافِ روایاتِ دیگر اور مخالف قولِ جمہور بلکہ مخالف اقوالِ اکابرِ مولف ہیں ، حدیثِ مذکور میں سب ، علتِ نہی تنجیس کو بتلاتے ہیں ۔

اور جب ان دلائل سے یہ امر ثابت ہو گیا کہ حسبُ الحکم لَا یَبُوْلَنَّ الخ ماءِ قلیل دقوعِ نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے ، تو اب حدیث لَا یَبُوْلَنَّ اور اَلْمَاءُ طَھُوْرٌ میں خواہ مخواہ مجتہد صاحب

---

[1] یہ مشہور ابنِ تیمیہ کے جدِّ امجد ہیں ، ۶۵۲ھ میں ان کی وفات ہوئی ہے ، حدیث شریف میں ان کی کتاب المُنتقیٰ فی احادیث الاحکام ہے ، جس کی قاضی شوکانی نے آٹھ جلدوں میں نیل الاوطار کے نام سے شرح لکھی ہے ۱۲

[2] حجۃ الخلف : پچھلوں کے لئے اتھارٹی ۔ ناسخ السلف : اگلوں پر قلم تنسیخ پھیرنے والے (یہ وہ القاب ہیں جو اہلِ ظواہر نے مولانا نذیر حسین کے لئے استعمال کئے ہیں اس لئے حضرت رحمہ اللہ نے بھی استعمال کئے ہیں) ۱۲

کو تعارض ماننا پڑے گا، اور عند التعارض حدیث لَا یُؤْمِنُ بوجوہ متعددہ واجب الترجیح ہوگی، وھو المدعی، اور اگر ہماری ضد میں مجتہدُ العصر روایاتِ حدیث و قولِ علماء کا انکار کریں، اور اپنے اکابر کا قول بھی پسِ پشت ڈال دیں تو پھر ہم کو بھی کچھ شکایت نہیں، چشم ما روشن دلِ ما شاد[۱]!

ع شادم کہ از رقیباں دامن کشاں گزشتی[۲]

حدیثِ استیقاظ[۳] کی بحث

اس کے بعد مجتہد صاحب حدیث الماءُ طَهُورٌ اور حدیثِ استیقاظ میں رفعِ تعارض کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

> ان دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں، کیونکہ حدیثِ استیقاظ کا مدعا یہ ہے کہ برتن کے اندر مستیقظ کو بدون تین دفعہ دھوئے ہاتھ نہ ڈالنا چاہیے، اور اس میں اور حدیثِ بیرِ بُضاعہ میں نہ وحدتِ موضوع ہے نہ محمول جو کہ شرائطِ تناقض میں داخل ہے، اور چونکہ محدثین اس حدیث کو بابِ سُنَنِ وضو میں بیان کرتے ہیں، ادھر خود آخر حدیث میں جملہ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي اين باتَتْ يَدُهُ موجود ہے، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ امر بطور سنت و استحباب کے ہے، نہ کہ بطور وجوب و فرضیت کے۔
>
> علاوہ ازیں حنفیوں میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ بعد نوم اور قبل وضو غَسلِ یدین فرض یا واجب ہو، اور جبکہ یہ امر ندب کے واسطے ہوا تو نہی بھی کراہت کے واسطے ہوگی، کیونکہ جملہ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ سے معلوم ہوا کہ پلید ہونا ہاتھوں کا خواب میں امرِ یقینی نہیں، پس مجردِ توہم سے کوئی چیز فرض و واجب کیونکر ہو؟ یا حرام قطعی اور نجس کیونکر ہو سکے؟ تو پھر بعد استیقاظ ہاتھوں کا پانی میں ڈالنا علتِ تنجیس کیونکر ہوگا؟ البتہ اگر یوں ارشاد ہوتا کہ إِنْ غَمَسَ احدُكم يدَهُ فی الاناءِ فَيَتَنَجَّسُ ماءُهُ، تو مفیدِ مدعائے خصم ہوتا، وَدُونَهُ خَرْطُ القَتَادِ[۴]، انتھی مع الاختصار۔

---

[۱] ہماری آنکھ روشن، ہمارا دل خوش، یعنی بسر و چشم ہمیں منظور ہے ۱۲ [۲] میں خوش ہوں کہ تو رقیبوں سے دامن بچا کر نکل گیا ۱۲ [۳] استیقاظ: نیند سے بیدار ہونا ۱۲ [۴] اور اس کے بغیر استدلال بہت ہی مشکل ہے ۱۲

اقول: وبہ نستعین! اس جواب میں تو مجتہد صاحب نے مَثَل مشہور "مُلّا آں باشد کہ چُپ نہ شود[1]" ہی پر عمل فرمایا ہے، اور بدون سمجھے مطلب قائل کے جواب دینے کو تیار ہو گئے، اس حدیث کا مطلب اور وجہِ استدلال ایسا نہ تھا کہ مجتہدِ زمن اس میں بے ٹھکانے بات فرماتے اب ناچار ہو کر بیان کرنا پڑا، تاکہ مؤلفِ مصباح کی دقیقہ سنجی وخوش فہمی کے ثبوت کے لئے ایک شاہدِ عدل اور بڑھ جائے۔

حدیث کا صحیح مطلب اور الماءُ طَهُورٌ سے تعارض

سنئے! مطلب حدیثِ مذکور یہ ہے کہ جو شخص خواب سے بیدار ہو اُس کو پہلے اس سے کہ ہاتھوں کو تین دفعہ دھولے، پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنا نہ چاہئیے، اس کو کیا معلوم کہ رات کو سوتے ہوئے اس کا ہاتھ کہاں کہاں رہا ہے؟ اس ارشاد سے ہر ذی عقل سمجھ جائے گا کہ ہاتھ دھونے کی وجہ فقط یہ امر ہے کہ شاید حالتِ خواب میں اس کا ہاتھ موضعِ نجس یا اور کسی شئی نجس سے متصل ہوا ہو، اب اس ہاتھ نجس کو بغیر دھوئے پانی میں ڈالنا نہ چاہئیے، جس کا مطلب بداہۃً یہ ہوا کہ اس ہاتھ نجس کے پانی میں ڈالنے سے بوجہ اتصالِ نجاست وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا، تغیّرِ اوصاف کی نوبت آئے یا نہ آئے، اور سب جانتے ہیں کہ جو برتن متعارف ہیں ان میں پانی قلیل آتا ہے، تو اس حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ ماءِ قلیل بوجہ وقوعِ نجاست قبل تغیّر بھی نجس ہو جاتا ہے، اور خلاصہ حدیثِ مذکور یہ نکلا کہ:

الماءُ القلیلُ یَتَنَجَّسُ بوقوعِ النجاسۃِ فیہ (تھوڑے پانی میں ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے)

اور اس مفہوم میں اور حدیث "الماءُ طَهُورٌ لَا یُنَجِّسُهُ شَیْءٌ" میں تعارض کا ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ کوئی ذی فہم اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور در صورتِ تعارض حدیثِ استیقاظ کو حدیثِ بیرِ بُضاعہ پر بوجوہِ متعددہ ترجیح ہوگی، فَثَبَتَ المطلوبُ۔

تعارض پر اعتراض

اب اس پر ہمارے مجتہد صاحب بلا تدبّر یا بوجہ تعصب اول تو یہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ بیرِ بُضاعہ اور حدیثِ استیقاظ میں تعارض جب ہو کہ پہلے وحدتِ موضوع و وحدتِ محمول متحقق ہووے، سو اس کا پتہ بھی نہیں، کیونکہ

---

[1] مُلّا وہ ہے جو خاموش نہ رہے، یعنی بولتا ہی رہے خواہ صحیح بولے خواہ غلط ۱۲

حدیثِ استیقاظ کا مفہوم یہ ہے کہ اَلْاِنَاءُ لَایُغْمَسُ فیہ الیَدُ حتّٰی یَغْسِلَھَا ثَلٰثًا[1] سو اس مفہوم میں اور ارشاد اَلماءُ طَھُورٌ لَایُنَجِّسُہٗ شَیٌٔ میں نہ موضوع ایک نہ محمول متحد، پھر تعارض ہو تو کیونکر ہو؟

جواب سبحان اللہ! منقول میں تو مجتہد صاحب کے القاب افضل المتکلمین، وزُبْدَۃُ المحدثین، وقُدْوَۃُ المحققین وغیرہ تھے ہی، مگر معقول میں بھی ماشاء اللہ رشکِ ارسطو، وفخرِ افلاطون ہو نکلے اگر یہی قاعدہ ہے تو شاید کوئی کل کو یوں نہ کہنے لگے کہ کلمہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ اور اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی اور اِنَّ اللہَ ثَالِثُ ثَلٰثَۃٍ میں بھی بوجہ عدمِ اتحادِ موضوع ومحمول تعارض نہیں۔

کاش! مجتہد صاحب سے کوئی یہ تو پوچھے کہ حضرت! آپ نے جو حدیثِ استیقاظ کا خلاصہ یہ نکالا ہے کہ اَلْاِنَاءُ لَایُغْمَسُ فِیْہِ الیَدُ حتّٰی یَغْسِلَھَا ثَلٰثًا، تو اس میں ممانعتِ ادخالِ ید کی کیا وجہ ہے؟ حسبِ معروضۂ بالا ظاہر ہے کہ اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہوسکتی ہے کہ اگر ہاتھ نجس ہوگا، تو اس کی نجاست کی وجہ سے وہ پانی بھی نجس ہوجائے گا؟ سو اب اس کا مطلب احقر کے التماس کے موافق یہی نکل آیا اَلماءُ یَنْجُسُ بوقوعِ النجاسۃِ[2] اور اس میں اور حدیثِ بیرِ بُضاعہ میں تعارض ظاہر ہے، اور وحدتِ موضوع ومحمول بھی ثابت ہوگئی، جس کی وجہ سے آپ کو دھوکا ہوا تھا

دوسرا اعتراض

اور دوسری تقریرِ طویل جو مجتہد صاحب نے بیان فرمائی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیثِ مذکور میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھوں کے دھونے کا ارشاد فرمایا ہے تو یہ امر ثبوتِ سنّت کے لئے ہے، نہ وجوب کے لئے اور غَمْسِ ید کی نہی کراہت کے واسطے ہے نہ حرمت کے واسطے، اور اس کے ثبوت کے لئے بعض وجوہ بھی بیان فرمائی ہیں، اور جب یہ امر ثابت ہوگیا کہ بوجہِ احتمالِ نجاست ہاتھ کا پانی میں ڈالنا مکروہ ہے نہ حرام، تو اس پر یہ فرماتے ہیں کہ اب وہ پانی ناپاک نہیں ہوسکتا، کیونکہ جب خواب میں خود ہاتھوں کا ناپاک ہونا یقینی نہ ہوا، چنانچہ جملہ لَایَدْرِیْ اَیْنَ بَاتَتْ یَدُہٗ اس پر شاہد ہے، تو اب اس کے ڈالنے کی وجہ سے پانی کیونکہ حتماً نجس ہوجائے گا؟ ہاں اگر یوں ارشاد ہوتا اِنْ غَمَسَ اَحَدُکُمْ یَدَہٗ فی الاناءِ فَیَتَنَجَّسُ مَاءُہٗ، تو مفیدِ مدعائے خصم ہوتا، ودُوْنَہٗ خَرْطُ القَتَادِ۔

جواب مگر مجتہد صاحب کا یہ جواب پہلے جواب سے بھی عجیب ہے، معلوم نہیں کہ یہ عبارت مجتہد صاحب کے مفیدِ مدعا ہے، یا بطفیل کم فہمی وظاہر پرستی یہ عنایت بلا ارادہ ہمارے حال پر

---

[1] برتن میں ہاتھ نہ ڈالا جائے، جب تک تین دفعہ دھو نہ لیا جائے ۱۲ [2] پانی ناپاکی گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے ۱۲

مبذول ہو رہی ہے، والحق ھوالثانی

دیکھئے! مجتہد صاحب صراحۃً فرماتے ہیں کہ جس پانی میں بعد بیداری قبل الغسل ہاتھ ڈال دیا جائے گا، تو چونکہ ہاتھ کا نجس ہونا امرِ متوہم ومحتمل ہے تو اس لئے اس پانی کو قطعًا ناپاک نہیں کہہ سکتے، مکروہ کہا جائے تو درست ہے، سو اب ہم مجتہد صاحب سے التماس کرتے ہیں کہ اگر ہاتھ کا نجس ہونا محقق ہوتا تو پھر اس پانی کے باب میں کیا حکم ہوگا؟ حسبِ ارشادِ سامی ظاہر ہے کہ درصورتِ احتمالِ نجاست مکروہ تھا تو اب یقینی نجس ہوگا۔

ہمارا نزاع اس امر میں نہیں کہ درصورتِ احتمالِ نجاست پانی مکروہ ہے یا حرام؟ بلکہ آپ کے ارشاد کے موافق ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اس صورت میں نہی کراہت کے لئے ہے، ہمارا اور آپ کا نزاع تو فقط اس امر میں ہے کہ جب نجاست ماءِ قلیل میں واقع ہو جائے اور ہم کو اس کا علم بھی ہو، تو اب وہ پانی ہمارے نزدیک طاہر ہوگا یا غیر طاہر؟ سو یہ امر حدیث سے اور نیز آپ کے اقرار سے محقق ہو گیا کہ جب ہاتھ کے نجس ہونے کا یقین ہوگا تو پھر پانی بھی یقینًا ناپاک ہوگا، اور اب عبارتِ مرقومہ جناب اِنْ غَمَسَ اَحَدُکُمْ یَدَہٗ فِی الْاِنَاءِ فَیَتَنَجَّسُ مَاءُہٗ جس کے ثبوت کی آپ کو امید نہ تھی، اور آپ تواضعًا دُوْنَہٗ خَرْطُ الْقَتَادِ اس کے ثبوت کے بارے میں فرماتے تھے، بعنایتِ ایزدی آپ ہی کے کلام سے محقق وثابت ہوگئی۔

مجتہد صاحب! لوگوں میں یہ مَثَل مشہور ہے کہ "دانا دشمن بہتر ہے نادان دوست سے" اور ہم آپ کی اس قسم کی بے ارادہ عنایتوں کو دیکھ کر بے ساختہ یوں کہتے ہیں کہ "نادان دشمن بہتر ہے دانا دوست سے" اور اس کے ثبوت کے لئے آپ کی وہ عنایتیں جو بے ارادہ ہمارے حال پر مبذول ہیں، دلیلِ کافی وحجتِ شافی ہیں۔

چند حوالوں سے اثباتِ مدّعا

الفاظِ حدیث اور اقرارِ جناب کے موافق تو ہمارا مدعا ثابت ہو گیا، مگر تبرّعًا آپ کے مزید اطمینان کے لئے دو ایک سند معتبر بھی عرض کئے دیتا ہوں۔

① دیکھئے! صاحبِ مجمع البحار حدیثِ مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

کان اھلُ الحجاز یَسْتَنْجُوْنَ بالاَحْجَارِ،	(اہلِ حجاز پتھروں سے استنجاء کیا کرتے تھے، اور ان
وبلادُھم حارّۃٌ، فاذا ناموا عرقوا،	کا ملک گرم ملک ہے، جب وہ سو جاتے تھے تو پسینہ
فلایُؤمن ان تطوف یدُہ علی موضعِ	آتا تھا، تو اب یہ خطرہ بجا تھا کہ سونے کے وقت ان کا

نَجِسٍ، او علی بَثْرَةٍ او قَمْلَةٍ ونحوِها، وفیہ: أَن الماءَ القلیلَ اذا وَرَدَ علیه نجاسةٌ تَنَجَّسَ وان قَلَّ ولم یَتَغَیَّرْ، انتہی (ص۶۳ ج۴).

(ہاتھ ناپاک جگہ پر لگ جائے، یا پھوڑے پھنسی یا جوں کھٹمل وغیرہ پر پڑ جائے، اور اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جب تھوڑے پانی میں ناپاکی گر جائے گی تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ ناپاکی تھوڑی ہو اور پانی کا کوئی وصف نہ بدلا ہو)

اس عبارت سے مطلبِ حدیث اور استدلالِ مذکور صراحۃً محقق ہو گیا۔

② مجمع البحار کے تکملہ میں ہے:

والنہیُ لِلتَّنْزِیہِ اِلَّا اذا تَیَقَّنَ بنجاسة الید (ص۵۶۳ ج۵)

(نہی تنزیہی ہے، مگر جبکہ ہاتھ کی ناپاکی کا یقین ہو)

اس جملہ سے مدعائے سابق جس کا آپ نے بھی اقرار کیا تھا، بہت وضاحت سے ثابت ہو گیا۔

③ نووی شرحِ مسلم میں ہے:

وفی هذا الحدیثِ دلالةٌ لِمَسَائِلَ کثیرةٍ فی مذهبنا ومذهبِ الجمهور، مِنْهَا: ان الماءَ القلیلَ اذا وَرَدَتْ علیه نجاسةٌ نَجَّسَتْهُ وإِنْ قَلَّتْ ولم تُغَیِّرْهُ فانّها تُنَجِّسُهُ، لانّ الذی تعلَّقَ بالید ولا یُرٰی قلیلٌ جِدًّا، وکانت عادتهم استعمالَ الاَوانی الصغیرةِ التی تَقْصُرُ عن قُلَّتَیْنِ بل لا تُقَارِبُهُمَا، انتہی (ص۱۷۹ ج۳ مصری)

(اس حدیث میں ہمارے اور جمہور کے مذہب کے بہت سے مسئلوں کی دلیل ہے، منجملہ ان کے یہ ہے کہ جب ماءِ قلیل میں ناپاکی گر جائے گی تو وہ پانی کو ناپاک کر دیگی، اگرچہ وہ ناپاکی قلیل ہو اور پانی کی رنگت وغیرہ کو نہ بدلے، کیونکہ سونے کی حالت میں جو ناپاکی ہاتھ کو لگ جائے اور نظر نہ آئے وہ بہت ہی کم ہوگی، اور عربوں کی عادت تھی کہ وہ ایسے برتن استعمال کیا کرتے تھے جو قُلَّتَیْن سے چھوٹے ہوتے تھے، بلکہ ان کے قریب قریب بھی نہیں ہوتے تھے)

④ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب مُسَوّٰی میں حدیثِ مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

وَلَوْ غَمَسَ قبل الغَسْلِ ولا یَعْلَمُ نجاسةً کُرِهَ ولا یَفْسُدُ الماءُ، انتہی (ص۴۲)

(اور اگر دھونے سے پہلے ہاتھ ڈال دیا اور ناپاکی سے واقف نہ تھا تو مکروہ ہے، اور پانی ناپاک نہ ہوگا)

اس عبارت سے بذریعہ ذوقِ سلیم یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ علم اور تیقّنِ نجاست کے وقت وہ پانی کراہت سے بڑھ کر فاسد و نجس ہو جائے گا، اور جو مطلب عبارتِ تکملہ کا صراحۃً تھا، اس

عبارت میں اسلوبِ کلام و اشارۂ جلی سے مفہوم ہوتا ہے۔

⑤ اور یہی مدعا فتح الباری کی اس عبارت کا ہے:

وخَرَجَ بذکر الاناء البِرَکُ والحِیاضُ التی لا تَفْسُدُ بغَمْسِ الید فیھا علیٰ تقدیرِ نجاستھا فلا یَتَنَاوَلُھَا النَّھْیُ، واللہ اعلم (ص۲۶۴ ج۱)

(اِنا۔ (برتن) کے ذکر سے تالاب اور گڈھے نکل گئے جو ہاتھ ڈالنے سے ناپاک نہیں ہوتے ہاتھ کے ناپاک ہونے کی صورت میں بھی، پس نہی ان کو مشتمل نہ ہوگی)

تعجب ہے کہ اس حدیث میں مجتہد صاحب نے کوئی بات ٹھکانے کی نہ فرمائی، بلکہ بداہۃً یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب طریقۂ استدلال ہی کو نہیں سمجھے۔

حدیثِ وُلوغِ[1] کلب کی بحث

اب اس کے بعد حدیثِ ولوغِ کلب کے تعارض کا جواب دیتے ہیں اور فرماتے ہیں:

قولہ: آگے رہی حدیثِ ولوغِ کلب! وہ بھی مُناقض حدیث بیرِ بُضاعہ کی نہیں بچند وجوہ، اولاً بایں کہ اس حدیث اور حدیث بیرِ بُضاعہ میں وحدتِ موضوع نہیں، اور بغیر وحدتِ موضوع تناقض متحقق نہیں ہوسکتا۔

اقول: بعون اللہ وقوتہٖ! ہمارے مجتہد صاحب کو اس موقع میں سخت دشواری پیش آرہی ہے، کیونکہ موافق مشربِ مجتہد صاحب ان احادیث میں اور حدیث بیرِ بُضاعہ میں تعارض تو ہوگیا، مگر اب اس کے رفع میں دقت پیش آرہی ہے، جس کی وجہ سے مجتہد صاحب تاویلاتِ رکیکہ پیش کرکے دامن گزاری کرنا چاہتے ہیں، اور دعوئے عمل بالحدیث تو کبھی کا خاک میں رل مل گیا، اب تو اگر کسی کا قول بھی موافق و مؤید نکل آئے تو بہت غنیمت ہے، بلکہ کوئی ڈھکوسلا عقلی سرسری، دھوکہ دہیٔ عوام کے لئے ہاتھ آجائے تو موافقِ مثل اَلْغَرِیْقُ یَتَشَبَّثُ بِکُلِّ حَشِیْشٍ[2] بڑی خوش قسمتی سمجھی جاتی ہے۔ ؎

آنکہ شیراں را کند رُوبہ مزاج
احتیاج است احتیاج است احتیاج[3]

---

[1] وُلوغِ کَلب: کتے کا برتن میں منہ ڈالنا ۱۲ [2] ڈوبتا تنکے سے چمٹتا ہے، ڈوبتے کو تنکے کا سہارا ۱۲

[3] وہ بات جو شیروں کا مزاج لومڑی جیسا کردیتی ہے، وہ محتاجگی ہے، محتاجگی ہے اور محتاجگی ۱۲

خیر! پہلی دونوں حدیثوں کے رفعِ تعارض کی حقیقت تو ظاہر ہو چکی، اب حدیثِ ولوغِ کلب کے تعارض کو رفع کرتے ہیں، اور اس کی تین وجہ بیان فرمائی ہیں، سو اول وقوعِ تعارض کی کیفیت عرض کرتا ہوں، اس کے بعد رفع کی حقیقت آپ ان شاء اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جائے گی۔

حدیثِ ولوغِ کلب کا صحیح مطلب

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِيْ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ جس کا مطلب یہ ہے کہ کتا اگر کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات دفعہ دھونا چاہئے، تو اس سے ہر ذی فہم بداہۃً یہی سمجھے گا کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا، حتیٰ کہ اس کی نجاست کا اثر برتن میں بھی اس درجہ پہنچا کہ شارع علیہ السلام نے اس کے سات مرتبہ دھونے اور پاک کرنے کا ارشاد فرمایا۔

تاویل باطل

اور اب اس حدیث کے یہ معنی سمجھنے کہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے دھونے کو فرمایا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا، ظاہر حدیث والفاظِ حدیث کو ترک کر دینا ہے، اور اگر یہی تاویلات ہیں تو خروجِ مذی کا حکم جو آپؐ نے فرمایا ہے: يَغْسِلُ ذَكَرَهٗ وَيَتَوَضَّأُ[1] اس کے معنی بھی یہ ہو سکتے ہیں کہ غسلِ ذکر اور وضو کا ارشاد ہے، اس سے یہ کیونکر ثابت ہوا کہ پہلا وضو جاتا رہا؟ شاید یہ امر بقول آپ کے محض نظافت و ازدیادِ طہارت یا فقط تعبّد[2] کے لئے ہو، لَا وُضُوْءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيْحٍ[3] میں بھی یہی تاویل بعینہٖ جاری ہو سکے گی، اور ارشاد: إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِيْ بَطْنِهٖ شَيْئًا[4] فَأُشْكِلَ عَلَيْهِ أَخَرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا؟ فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتّٰى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيْحًا کے تو بڑے شد و مد کے ساتھ معنی بیان کئے جائیں گے کہ بوقتِ اشکال و اشتباہ اور درحالتِ سماعِ صوت و وجدانِ ریح فقط مسجد سے نکل جائے، یا نکلنے کا امر فرمایا ہے نقضِ وضو سے اس حدیث کو کیا علاقہ؟ واقعی حدیث دانی ایسی ہی ہونی چاہئے، اور تحقیق و

---

[1] اپنی شرمگاہ دھو ڈالے اور وضو کرے ۱۲

[2] تعبُّد: عبادت کرنا یعنی ثواب کی نیت سے کوئی کام کرنا ۱۲

[3] وضو نہیں ہے مگر آواز (پاد) سے یا بدبو (گوز) سے ۱۲

[4] جب کوئی اپنے پیٹ میں کچھ (خلش) محسوس کرے، پھر یہ نہ جان سکے کہ آیا اس کے پیٹ سے ہوا خارج ہوئی یا نہیں تو مسجد سے اس وقت تک (وضو کے لئے) باہر نہ نکلے جب تک آواز یا بدبو محسوس نہ کرے ۱۲

تدقیق اسی کا نام ہے!

ترا نمی زیبد[1]

علاوہ ازیں اس قسم کی تاویلات اہلِ رائے اور اجتہاد کریں تو کریں، مگر آپ حضرات اہلِ ظاہر کو ــــــ جن کا منتہائے عمل و مَطْرَحِ[2] نظر ظاہر الفاظ ہیں ــــــ ایسا کرنا اور تاویلاتِ ضعیفہ کی وجہ سے ظاہر الفاظ کو متروک و مُؤَوَّل کرنا منجملہ علاماتِ قیامت نہیں تو اور کیا ہے؟!

ظاہریّت کا کمال

دیکھیے! عامل بالحدیث ایسے ہوتے ہیں جیسے داؤد ظاہری، جو منجملہ ائمہ اہلِ ظاہر ہیں، حدیث لَا یَبُوْلَنَّ اَحَدُکُمْ فِی الْمَاءِ الدَّائِمِ کا مطلب فرماتے ہیں کہ پانی میں پیشاب نہ کرے، اور اگر کیا کرایا ہوا کہیں سے لے کر ڈال دے، یا پاخانہ اس میں گرا دے تو کچھ مضائقہ نہیں، چنانچہ نوویؒ[3] وغیرہ نے اس کو نقل کیا ہے، ایک ہمارے مجتہد صاحب سلّمہ ہیں کہ باوجود دعوئے عمل بالحدیث ایسی تاویلات گھڑتے ہیں کہ بے چارے اہلِ رائے و قیاس بھی منہ تکتے رہ جاتے ہیں۔ ؎

وجد و منعِ بادہ اے زاہد چہ کافر نعمتیست   دشمنِ مے بودن و ہمرنگِ مستاں زیستن[4]

حدیثِ بیرِ بُضاعہ ہی کو ملاحظہ فرمائیے کہ بوجہ ارشاد اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا یُنَجِّسُهٗ شَيْءٌ، علمائے ظاہر یہ فرماتے ہیں کہ پانی بوجہ وقوعِ نجاست نہ قبل تغیُّر ناپاک ہوتا ہے نہ بعد تغیُّر، اور وہ زیادتی جو بطور استثناء واقع ہے وہ بوجہ ضُعف لائقِ عمل نہیں، اور ایک ہمارے مجتہد صاحب ہیں کہ کبھی اُسی زیادتی ضعیف سے استدلال کرتے ہیں، کبھی بحوالہ[5] شوکانی، ابنِ مُنذِر و ابنِ مُلَقِّن کی تقلید کی جاتی ہے، اور مضمون زیادتِ مذکورہ کو اجماعی قرار دے کر بے چارے اہلِ ظاہر کو در پردہ مخالفِ اجماع کہا جاتا ہے، حضراتِ اہلِ ظاہر کی طرف سے بطور حسرت میں ہی عرض کیے دیتا ہوں۔ ؎

کس نیاموخت علمِ تیر از من   کہ مرا عاقبت نشانہ نہ کرد[6]

---

[1] آپ کو زیب نہیں دیتا ۱۲

[2] مَطْرَح: ڈالنے کی جگہ

[3] نووی شرحِ مسلم ص۱۸۸ ج ۳ مصری ۱۲

[4] جھومنا اور شراب کو حرام بتانا، ارے زاہد! کیسی نعمت کی ناشکری ہے؛ شراب کا دشمن ہونا اور مستوں کی طرح جینا! ۱۲

[5] صاحبِ مصباح نے یہ لکھا ہے: ”علاوہ بر آں یہ کہ علامہ ابنِ منذر اور ابن ملقن نے تصریح کی ہے کہ اس زیادت کے مضمون پر اجماع واقع ہو گیا ہے، چنانچہ شوکانی نے دراری مضیہ میں لکھا ہے (ص۹۹) ۱۲

[6] کسی نے نہیں سیکھا ہے تیراندازی کا فن مجھ سے؛ مگر بالآخر اس نے مجھ ہی کو نشانہ بنایا ہے ۱۲

سچ ہے جب کسی پر سخت وقت آتا ہے تو ایسے وقت میں دوست دشمن یکساں نظر آتے ہیں، بالجملہ یہ امر سخت حیرت ناک وتعجب خیز ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعوئے عمل بالحدیث وانکار عن الرأی والقیاس، حدیث ولوغ کلب میں ایسے ظاہر وباہر الفاظ کو چھوڑ کر اس کی تاویلیں بعید فرمادیں، نہ اپنے مشرب کا خیال رکھا نہ علمائے ظاہر کی موافقت ومخالفت کو دیکھا، بلکہ بروئے انصاف حدیثِ مذکور کے ایسے معنی لئے کہ جو خلافِ جمہور ہیں۔

دوسروں کا عیب، اپنا ہنر!

دیکھئے! شروع کتاب میں صفحہ ۳ پر آپ نے بحوالہ اشاعۃ السنۃ مولانا خرّم علی صاحب مرحوم کی اول تو تعریف لکھی ہے، اور آخر میں ان کا عیب بیان کیا ہے کہ انھوں نے تحفۃ الاَخیار ترجمہ مشارق الانوار میں اکثر جگہ ظاہر حدیث کا خلاف کیا ہے، پھر تعجب ہے کہ جو اعتراض آپ اوروں پر کرتے ہیں اس میں مبتلا ہوتے ہیں!!

دیکھئے! آپ بھی اس موقع میں بپاسِ مشرب روایات مذکورہ کی کیسی تاویلات بعیدہ کرتے رہے ہو کہ خلافِ ظاہر حدیث ومذہبِ جمہور ہیں، پھر تعجب ہے کہ اور تو اہل الرآی و مخالفِ حدیث شمار کئے جائیں، اور آپ وہی اچھے خاصے عامل بالحدیث!! ؎

اس نام کے صدقے جس کی بدولت
احسن رہوں اور کروں جو چاہوں

اہلِ حدیث ہونے کا معیار

اس سے صاف معلوم ہوگیا کہ آج کل عامل بالحدیث ہونے کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں، بلکہ فقہاء، علماء وائمہ مجتہدین کے اوپر طعن وتشنیع کرنے کا نام عمل بالحدیث ہے، یعنی چاہو ظاہر حدیث کو ترک کرو، اور کیسی ہی تاویلاتِ بعیدہ درکیکہ محض رائے وقیاس سے گھڑ کر احکامِ نصوص میں تصرّف کرلو، کچھ مضائقہ نہیں، مگر مجتہدین ومقلّدین کا اظہارِ مخالفت کئے جاؤ، عامل بالحدیث اور مُروّج سنتِ سَنِیَّہ شمار ہوئے جاؤگے، افسوس یہ نہیں سمجھتے! ؎

اے ذوق نہ کر نور میں آمیزشِ ظلمت
کیا کام تبرّے کا محبت میں علی کی؟!

تاویلِ باطل کی تردید

خیر! آپ کو اختیار ہے جو چاہے سو کیجئے، مگر ہماری باتوں کا جواب باصواب دیجئے، اور اگر کوئی اس پر بھی نہ مانے، اور خواہ مخواہ حدیثِ ولوغ کلب میں خلافِ ظاہر تاویل کرنے سے باز نہ آئے، تو اس کا کیا جواب کہ:

① حدیث مسلم ونسائی میں یہ لفظ ہیں: اِذَا وَلَغَ الکلبُ فی اناءِ احدکم فَلْیُرِقْهُ ثم

لِیَغْسِلْہُ سبعَ مرَّاتٍ یعنی اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو گرا کر سات دفعہ دھونا چاہئیے، تو اگر کتے کے منہ ڈالنے سے وہ چیز نجس نہیں ہوئی تو اس کے گرانے کا حکم فرمانا تضییع مال ہوگا، وھو ممنوعٌ۔

بعینہٖ یہی مضمون فتح الباری میں موجود ہے:

وزاد مسلمٌ والنسائیُ من طریق علی بن مُسْھِر عن الاعمش عن ابی صالح وابی رَزِیْنٍ عن ابی ھریرۃ رضؓ فی ھذا الحدیث "فَلْیُرِقْہُ" وھو یُقَوِّی القولَ بان الغسلَ للتَّنْجِیْس، اِذِ الْمُرَاقُ اعمُّ من ان یکون ماءً او طعامًا، فلو کان طاھرًا لم یُؤْمَرْ باراقتہ، للنھی عن اضاعۃ المال، انتھی (ص۲۷۵ ج۱)

(مسلم اور نسائی نے علی بن مُسْہِر کی سند سے حضرت ابوہریرۃؓ کی اس حدیث میں فَلْیُرِقْہُ کا لفظ بھی بڑھایا ہے، یعنی اس کو اونڈھا دو، اس لفظ سے اس قول کی تقویت ہوتی ہے کہ یہ دھونا ناپاکی کے باعث ہے، کیونکہ جس کو اونڈھایا جائے گا وہ پانی بھی ہوسکتا ہے اور کھانا بھی، تو اگر پاک ہوتا تو اس کے گرانے کا قطعًا حکم نہ ہوتا، کیونکہ مال کو ضائع کرنا ممنوع ہے)

اور یہی مضمون بعینہٖ امام نووی رحؒ نے بیان فرمایا ہے، مگر اخیر میں اتنا اور زیادہ کیا ہے:

وھذا مذھبنا ومذھب الجماھیر انّہ یَتَنَجَّسُ ما ولغ فیہ (ص۱۸۴ ج ۳ مصری)

(یہی مذہب ہے ہمارا اور جمہور کا کہ جس چیز میں کتا منہ ڈال دے وہ ناپاک ہوجاتا ہے)

② اور اس سے بھی بڑھ کر لیجئے، مسلم کی ایک روایت میں ہے: قال: طُھُوْرُ اِنَاءِ اَحَدِکُمْ اذا وَلَغَ فیہ الکلبُ ان یَغْسِلَہٗ سَبْعَ مَرَّاتٍ اُوْلٰھُنَّ بِالتُّرَابِ، یعنی جب کتا کسی کے برتن میں منہ ڈالے تو اس کے پاک کرنے کی یہ صورت ہے کہ سات دفعہ دھوئے، اور اول مرتبہ مٹی بھی مل لے ـــــــ لفظ "طَھُوْر" سے بوضاحت یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ برتن کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے ناپاک ہوگیا، اور جب سات مرتبہ دھویا جائے گا اس وقت پاک ہوگا، اور وجہ غُسل کی نجاست ہی ہے، وھو المدّعیٰ

اور اسی مطلب کی طرف نووی اشارہ کرتے ہیں، اور شرح اس حدیث میں کہتے ہیں:

ففیہ دلالۃٌ ظاھرۃٌ لمذھبِ الشافعی وغیرہٖ رضی اللہ عنہ ممن یقول بنجاسۃ الکلب، لان الطھارۃَ تکون عن حَدَثٍ

(اس میں امام شافعی اور ان حضرات کے مذہب کی واضح دلیل ہے جو نجاستِ کلب کے قائل ہیں، کیونکہ پاکی دو ہی چیزوں سے واجب ہوتی ہے، حدث

لہ مسلم شریف ص۱۸۳ ج ۳ مصری ۱۲

اونجس، ولیس ھنا حدثٌ، فتعین النجس، انتھی (ص۱۸۴ ج ۲ مصری)	سے یا نجس ہے، اور یہاں پہ حدث تو ہے نہیں پس لامحالہ نجس ہوگا)

اور فتح الباری وغیرہ نے بھی یہی مضمون بیان فرمایا ہے پھر حیرت ہے کہ باوجود اس قدر تصریحاتِ حدیث وعلمائے حدیث کے حدیثِ ولوغ کلب میں تصرفات وتاویلات بلا دلیل کی جاتی ہیں، اور حدیثِ ولوغ کلب میں قاضی شوکانی، ونواب صاحب، ومجتہد العصر مولوی نذیر حسین صاحب کے اقوال بھی موافق جمہور موجود ہیں، نیل الاوطار وعون الباری ومعیار کو ملاحظہ فرمالیجئے۔

حدیثِ ولوغ اور حدیثِ بیرِ بُضاعہ میں تعارض

الحمد للہ! جب حدیثِ مذکور کے معنیٰ، الفاظِ حدیث واقوالِ علماءِ معتبرین سے یہ معلوم ہوگئے کہ حکمِ غسل کی وجہ نجاست ہی ہے اور محقق ہوگیا کہ ماءِ قلیل بوجہ وقوعِ نجاست قبل تغیر بھی ناپاک ہوجاتا ہے، تو اب یہ امر خوب واضح ہوگیا کہ حدیث ولوغِ کلب میں اور حدیث بیرِ بُضاعہ میں ـــــ موافق اُس معنی کے جو مجتہد صاحب اس کے مراد لیتے ہیں، یعنی الف لام کو استغراق کے لئے کہہ رہے ہیں ـــــ تعارض واقع ہوگیا، کیونکہ حدیثِ ولوغ کے معنیٰ تو حسبِ التماسِ سابق یہ ہوئے کہ الماءُ القلیلُ یَتَنَجَّسُ بوقوع النجاسۃ فیہ، یعنی ماءِ قلیل بمجردِ وقوعِ نجاست ناپاک ہوجاتا ہے، اور حدیثِ بیرِ بُضاعہ کا مطلب موافق ارشادِ مجتہد صاحب یہ ہوا کہ الماء قلیلاً کان اوکثیرًا لایَتَنَجَّسُ بوقوع النجاسۃ فیہ، یعنی پانی قلیل ہو خواہ کثیر بوجہ وقوعِ نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور ان دونوں مضمونوں میں تعارض وتخالف ایسا ظاہر ہے کہ ہر کوئی بداہۃً سمجھتا ہے۔

پہلی توجیہ

اب ہمارے مجتہد صاحب نے اپنے نزدیک اس تعارض کو تین طرح سے دور فرمایا ہے، اول تو یہ فرماتے ہیں کہ حدیث ولوغِ کلب اور بیرِ بُضاعہ کی حدیث میں اتحاد موضوع نہیں، جو کہ منجملہ شرائطِ تناقض ہے۔

مگر احقر نے جو ابھی تقریرِ تعارض بیان کی ہے، اس سے اس توجیہ کا ابطال اظہر من الشمس ہے، ضرورتِ اعادہ نہیں، اور آپ کے ارشاد کے بموجب تو لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ، اور اِنَّ اللّٰہَ ثَالِثُ ثَلٰثَۃٍ میں بھی تعارض نہ ہوگا، کیونکہ اتحادِ موضوع ومحمول جو منجملہ شرائطِ تناقض ہے، مفقود ہے، کما مَرَّ سابقًا۔

تناقض اور تعارض میں فرق

علاوہ ازیں جناب مجتہد صاحب کو یہ تمیز نہیں کہ تناقض مُصطلحۂ اہلِ معقول اور چیز ہے، اور تعارض اور تباین

اور چیز، وہ خاص ہے یہ عام، اور وحداتِ ثمانیہ جو آپ نے بیان کی ہیں جن میں وحدتِ موضوع ووحدتِ محمول بھی داخل ہے، وہ شرائطِ تناقضِ مصطلحہ کے لئے ضرور ہیں، تعارض وتباین کے لئے ان کی ضرورت نہیں، قضیہ: کُلُّ انسانٍ حیوانٌ، اور لَاشَیْءَ مِنَ الجسم بحیوانٍ میں تناقض نہیں، ہاں تعارض ومنافات بے شک ہے، معقول کے چھوٹے چھوٹے رسالے پڑھنے والے بھی اس بات کو جانتے ہیں، اور ہمارا مدعا ثبوتِ تعارض ومنافات پر موقوف ہے نہ کہ ثبوتِ تناقض پر، آپ نے خواہ مخواہ اس قصۂ فضول میں اپنی ٹانگ پھنسائی، اور دخل در معقولات دے کر اپنی معقول دانی مثل منقول دانی کے ظاہر فرمائی، ایسے ہی اندیشوں کی وجہ سے اکابرین نے فلسفہ اور معقول سے لوگوں کو روکا ہے۔

دوسری توجیہ رفعِ تعارض کی یہ فرماتے ہیں:

قولہ: ثانیاً بایں کہ یہ حدیث حنفیوں کے نزدیک منسوخ ہے، کما قال الشیخ عبدالحق رح

اقول: مطلب مجتہد صاحب کا یہ ہے کہ حدیث ولوغ کلب گو حدیث بیرِ بضاعہ کے مخالف ہو، مگر حنفیہ اس کو منسوخ کہتے ہیں، اور جب منسوخ ہوئی تو اس سے ہمارے مقابلہ میں استدلال لانا باطل ہے، مگر مجتہد صاحب نے بات ٹلانے کے لئے فقط یہ فرمادیا کہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی کچھ تفصیل نہ کی۔

تسبیع مستحب ہے

سو سنئے! اس حدیث سے دو۲ امر ثابت ہوتے ہیں: اول تو کتے کے منہ ڈالنے سے ظرف ومظروف کا ناپاک ہوجانا، کما مرّ مفصلاً دوسرے اس حدیث سے سات۷ دفعہ اس برتن کا دھونا ثابت ہوتا ہے، سو امر اول تو جمہور کے نزدیک مسلّم، کما مرّ، ہاں امرِ ثانی میں فقہاء میں اختلاف ہے، بعض علماء سات دفعہ دھونے کو ضروری فرماتے ہیں، اور بعض آٹھ۸ مرتبہ کے قائل ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک مثل اور نجاساتِ غلیظہ کے تین۳ دفعہ دھونا کافی ہے اور سات۷ دفعہ دھونا اولیٰ وافضل ہے، منسوخ کہنے کی کچھ حاجت نہیں، چنانچہ آپ کے قاضی صاحب نیل الاوطار میں فرماتے ہیں:

وذَهَبَتِ العِتْرَةُ والحنفيةُ الى	(اور عترت (یعنی فرقۂ زیدیّہ) اور حنفیہ کا مذہب یہ
عدم الفرق بين لُعَابِ الكلبِ	ہے کہ کتے کے لُعاب اور دوسری ناپاکیوں میں کوئی
وغيره من النجاساتِ، وحملوا	فرق نہیں ہے، اور سات۷ مرتبہ دھونے کی حدیث کو
حديثَ السَبُعِ على الندب،	استحباب پر محمول کرتے ہیں، اور ان حضرات نے حضرت

واحتجوا بما رواہ الطحاوی والدارقطنی موقوفًا علیٰ ابی ھُریرۃؓ انہ یُغسل من ولوغہ ثلاث مرّاتٍ وھو الراوی للغسلِ سبعًا، فثبتَ بذٰلک نسخُ السبع، الیٰ اٰخرہ

(ص ۳۴ ج ۱)

(ابوہریرۃ رضؓ کے اُس فتوے سے استدلال کیا ہے جس کو امام طحاوی اور دار قطنی نے روایت کیا ہے کہ کتے کے منہ ڈالنے سے تینؔ مرتبہ دھویا جائے گا، دراں حالیکہ حضرت ابوہریرۃ رضؓ ہی ساتؔ مرتبہ دھونے کی حدیث کے راوی ہیں پس اس سے ساتؔ مرتبہ دھونے کا منسوخ ہونا ثابت ہوا کیونکہ وہ روایت منسوخ ہوگی جبھی راوی نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہوگا)

تو اول تو ہم عددِ سبع کو ندب و استحباب پر محمول رکھیں گے۔

اور اگر اور روایات اور قواعد کی وجہ سے منسوخ بھی کہیں گے تو امرِ اول کو منسوخ نہیں کہتے فقط امرِ ثانی کو منسوخ کہیں گے یعنی نجاستِ سُؤرِ کلب کو منسوخ نہیں کہتے، بلکہ ساتؔ یا آٹھؔ دفعہ غُسل کے ضروری ہونے کو منسوخ کہتے ہیں، اور یہ قاعدہ کسی کے نزدیک مسلَّم نہیں کہ حدیثِ واحد کے ایک جملہ کے منسوخ ہونے سے تمام حدیث کا منسوخ ہوجانا ضروری ہے، ورنہ حدیث: وَاِذَا رَکَعَ فارکعوا، واذا رفع فارفعوا، واذا قال سمع اللّٰہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد، واذا صلّی جالسا فصلوا جلوسًا اجمعون[1] میں منسوخیتِ جملۂ اخیرہ سے تمام حدیث کو منسوخ کہنا ہوگا، تو اب آپ کی توجیہِ ثانی بھی محض دھوکہ کی ٹٹّی ہی نکلی۔

تیسری توجیہ اب توجیہِ ثالث سنئے! فرماتے ہیں:

قولہ: ثالثاً یاں کہ کیوں نہیں جائز ہے کہ یہ حکم تعبُّدی ہو؟ کیونکہ شریعت میں ہمارے بہت سے احکام تعبُّدی بھی موجود ہیں، کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب نجاست ہی کے ہو؟ خصوصًا جبکہ یہ لحاظ کیا جائے کہ اگر حکم بسبب نجاست کے ہوتا تو کم ساتؔ مرتبہ سے بھی کفایت کرتا الخ

چشم باز کردی **اقول**: مجتہد صاحب! آپ نے تو تمام قوّتِ مُؤَوِّلَہ[2] اسی موقع میں صرف کردی، سو آپ تو مجتہد ٹھیرے، آپ تو تاویلیں بھی طرح طرح کی ایجاد

---

[1] جب امام رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو، اور جب رکوع سے سر اٹھائے تو تم بھی اٹھاؤ جب سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ کہے تو تم ربّنا لک الحمد کہو اور جب بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم بھی سب کے سب بیٹھ کر نماز پڑھا کرو (مشکوٰۃ شریف حدیث

[2] مُؤَوِّلَہ: تاویل کرنے والی ۱۲

کر سکتے ہیں، ہم بے چارے مقلد بجز اس کے کہ کسی کی تقلید کریں اور کیا کر سکتے ہیں؟ تو اب آپ کی تاویلیں دیکھ کر ہماری سمجھ میں بھی حدیثِ بیرِ بُضاعہ کی آپ کے طرز کے موافق بعض تاویلیں آئی ہیں، اور وہ تشریح و تنقیح جو کہ حدیث بیرِ بُضاعہ کے مابین بالتفصیل گزر چکی ہے وہ اب آپ کے مقابلہ میں بے سود و فضول معلوم ہوتی ہے، خیر مَضیٰ مامَضیٰ، مگر اب آپ کی تاویلیں دیکھ کر یوں سمجھ میں آتا ہے کہ:

① شاید حدیث بیرِ بُضاعہ منسوخ ہوگئی ہو، آخر شریعت میں بہت سے احکام منسوخ ہوئے، اور ہر ایک امر کی خبر ہم تلک آنی کیا ضرور ہے؟

② یا اَلماءُ طَھُورٌ لَایُنَجِّسُہٗ شيءٌ میں لفظ "لا" زائد ہو، آخر بعضی آیاتِ قرآنی میں بھی لفظِ "لا" زائد آیا ہے۔

③ یا حضرت ختمی مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظِ "لا" فرمایا ہی نہیں، راوی کی غلطیٔ سماعت یا سہو کی وجہ سے یہ لفظ زائد ہو گیا ہو، آخر سماعت میں خطا کا واقع ہونا اور سہو ہو جانا سب سے ہو جاتا ہے، اور بلکہ ان تینوں امر کی دلیل احادیث ولوغِ کلب و استیقاظ و قُلَّتَین ولَایَبُولَنَّ وغیرہ ہو سکتی ہیں۔

④ یا یوں کہئے کہ لفظ "ماء" کا زبانِ عرب میں چشمہ پر بھی اطلاق آتا ہے، تو حدیثِ مذکور میں بھی "ماء" سے چشمہ مراد ہو۔

⑤ یا لفظ "شيءٌ" کی صفت محذوف مانی جائے، اور اس کی تقدیر اَلماءُ طَھُورٌ لَایُنَجِّسُہٗ شيءٌ طاھِرٌ نکالی جائے، اور مطلب یہ ہوگا کہ جب صحابہ رضؓ نے آپ سے عرض کیا کہ بیرِ بُضاعہ میں نجاسات واقع ہوتی ہیں، تو آپ نے قاعدۂ کلیہ فرما دیا کہ پانی اپنی اصل سے پاک ہے، جب اس میں کوئی شيءٔ طاہر واقع ہوگی اس کی صفت نہ بدلے گی، ہاں اگر نجاست واقع ہوگی تو اب اس کی طہوریت جاتی رہے گی۔

دیدہ دلیری

کیسے افسوس کی بات ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعوئے عمل بالحدیث ظاہرِ الفاظ کو چھوڑ کر اور لفظ فَلْیُرِقْہُ اور لفظِ طُھُور سے جو حدیثِ ولوغ میں واقع ہے بالکل قطع نظر فرما کر محض قیاس اور رائے غیر مدلل سے اس کے مقابلہ میں ارشاد کرتے ہیں کہ کیوں نہیں جائز کہ یہ حکم تعبُّدی ہو؟ اور کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب نجاست ہی کے ہو؟ یا لَلعَجَبِ وَلِضَیعَۃِ الْاَدَبِ[1]!!

---

[1] ہائے تعجب! ادب کے ضائع ہونے پر ۱۲

الحمدللہ! مجتہد صاحب نے حدیثِ استیقاظ وولوغ کلب وحدیث لَایَبُوْلَنَّ کے معارض حدیثِ بیرِ بُضاعہ نہ ہونے کی جو وجوہ بیان کی تھیں، ان سب کا رکیک وضعیف ووہمی وخیالی ہونا متحقق ہوگیا، اور ہر ایک امر کے جواب الفاظ وقرائن حدیث واقوالِ شُرّاحِ حدیث سے بوجوہ متعددہ ظاہر ہوگئے۔

اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ کی بحث کا تتمہ

اب یہ عرض ہے کہ عمدہ اور اولیٰ تو یہی تھا کہ حدیث بیرِ بُضاعہ میں الف لام مفیدِ عہد مانا جائے، تاکہ احادیثِ مذکورہ صحیحہ سے تعارض نہ ہو، اور کسی حجتِ قَوِیَّہ سے الف لام کا استغراقی ہونا، باوجود سعی، مجتہد صاحب سے ہو نہ سکا، کما مَرّ مفصَّلاً۔

اور اگر بپاسِ خاطرِ مجتہد صاحب الف لام کو مفیدِ استغراق ہی مانا جائے، تو پھر حدیثِ بیرِ بُضاعہ اور احادیث مذکورۂ بالا میں تعارض لازم آئے گا، اب اگر یہ تعارض بجنسہ مانا جائے، اور احد الطرفین میں سے کسی کی تاویل نہ کی جائے، تو پھر ظاہر ہے کہ حدیث بیرِ بُضاعہ کو متروک ومنسوخ، اور ان احادیث کو بوجہِ قوت وصحت تام معمول بہ ماننا پڑے گا، اور چونکہ ان دونوں صورتوں میں مجتہد صاحب کا مطلب بالکل گاؤخورد ہوا جاتا تھا، تو اس لئے مجتہد صاحب اس جانب تو متوجہ ہی نہیں ہوئے۔

اب رہی تیسری صورت، یعنی احد الطرفین کی تاویل کرکے اور ظاہر سے پھیر کے باہم تطبیق دی جائے، جس کو مجتہد صاحب نے بڑی جانکاہی سے نبھایا ہے، مگر اس صورت میں ہم کو نقطہ یہ کلام ہے کہ اگر ظاہر سے پھیرنے کی ٹھیری، تو پھر بہتر یہی ہے کہ حدیث بیرِ بُضاعہ کی تاویل کی جائے، اور ان احادیث کو اپنے معنی پر قائم رکھا جائے، اور مجتہد صاحب نے اس بارے میں سعی فرمائی ہے کہ حدیثِ بیرِ بُضاعہ کو معنی ظاہری پر رکھ کر ان احادیث کی تاویل کی جائے، کما مَرّ۔ لیکن یہ امر بھی واضح ہوچکا ہے کہ جو تاویلیں حدیث ولوغ واستیقاظ ولَایَبُوْلَنَّ میں کی ہیں، وہ مخالف الفاظ حدیث اور اقوالِ جمہور ہیں، اس لئے وہ تاویلیں قابلِ قبول نہیں، تو اب کون عاقل مُنصِف اس بات کو تسلیم کرے گا کہ اپنی تائیدِ مشرب کے لئے ایک حدیث کو معنی ظاہر پر رکھ کر احادیثِ کثیرۂ قویّہ کی تاویلیں خلافِ الفاظِ حدیث کی جائیں، اب مقتضائے انصاف یہی ہے کہ

اس حدیثِ واحد کی تاویل کی جائے تو مناسب ہے، بالخصوص اگر وہ تاویل ایسی ہے کہ الفاظِ حدیث اس کو رد نہ کرتے ہوں، بلکہ اور احادیث اس تاویل کی مؤید و موافق ہوں، تو پھر اس کی تسلیم میں کون متأمل ہوگا؟

عمدہ بات یہ ہے کہ الف لام عہد کا مانا جائے

سو دیکھئے! وہ حدیث بجنسہ یہ ہے:

قِیْلَ یَارَسُوْلَ اللّٰہ! أَنَتَوَضَّأُ مِنْ بِیْرِ بُضَاعَۃَ وھی بیرٌ یُلْقیٰ فِیْھَا الْحِیَضُ وَلُحُوْمُ الْکِلَابِ وَالنَّتْنُ؟ فقال رسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: الماءُ طَھُوْرٌ لَایُنَجِّسُہٗ شیئٌ.

اور دوسری روایت میں یہ لفظ ہیں:

یُسْتَقیٰ لکَ من بیرِ بُضَاعۃَ وھی بیرٌ تُطْرَحُ فیھا محائضُ النساءِ ولَحْمُ الکلابِ وعَذِرُ النَّاسِ، فقال رسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ان الماءَ طَھُورٌ لایُنَجِّسُہٗ شیئٌ

یعنی لوگوں نے آپؐ سے عرض کیا کہ بیرِ بُضاعہ میں جامۂ حیض و لحوم کلاب اور گندی چیزیں اور فضلات آدمیوں کے ڈالے جاتے ہیں، تو اب ہمارا اس سے وضو کرنا جائز ہوگا؟ اور دوسری روایت کا یہ مطلب کہ کیا ایسا پانی آپ کے پینے کے لئے لایا جاتا ہے؟ تو اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی پاک ہے، ان میں سے کسی شئے سے ناپاک نہیں ہوتا، تو عمدہ بات تو یہی ہے کہ الف لام مفیدِ عہد مانا جائے، تاکہ معنی حدیث بلا تکلف بن جائیں، اور کسی حدیث کی مخالفت بھی لازم نہ آئے۔ کما مرّ

یا یہ کہا جائے کہ سوال گندگیاں اور پانی نکال دینے کے بعد تھا

لیکن بپاسِ خاطرِ مجتہد صاحب اگر الف لام استغراقی مانا جائے، اور بین الاحادیث تطبیق دی جائے، تو پھر عمدہ اور اولیٰ یہی ہے کہ اس حدیثِ مذکور کی تاویل کی جائے، کیونکہ ظاہر ہے جب بیرِ بُضاعہ میں کثرت سے نجاسات واقع ہوتی تھیں تو ضرور اس کی رنگت وغیرہ اس میں ظاہر ہوتی ہوگی، علاوہ ازیں طبائع نفیسہ ایسے پانی سے سخت متنفر ہوتی ہیں تو اب حدیثِ مذکور کا یہ مطلب سمجھنا کہ اگرچہ یہ نجاسات واقع ہوتی ہیں، مگر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے اس کے استعمال اور اس کے پینے سے اجتناب نہ فرمایا صحیح نہیں معلوم ہوتا اور بلکہ سائلین کے سوال کا بھی یہ مطلب نہیں معلوم ہوتا کہ باوجودیکہ نجاست کثیرہ اس میں موجود ہے، مگر پھر بھی آپؐ اس کو کیوں استعمال فرماتے ہیں؟ بلکہ مطلبِ سوال یہ تھا کہ بعد اخراجِ نجاست

و پانی بیرِ بضاعہ کے جو آپؐ نے اس کا استعمال کیا، تو اب شبہ یہ ہوتا ہے کہ گو وہ پانی نکل گیا، مگر کنویں کی دیواریں اور اس کی مٹی جس سے نجاست متصل ہوئی تھی بجنسہ باقی ہے، اس لئے قیاس مقتضی اس امر کو ہے کہ وہ پانی اب بھی بجنسہ ناپاک ہے، اس شبہ کے ازالہ کے لئے آپؐ نے فرمایا: الماءُ طَھورٌ لایُنَجِّسُہٗ شیٔ، یعنی پانی ان اشیاء سے نجس نہیں ہوتا، یہ مطلب نہیں کہ وقتِ وقوعِ نجاست بھی کوئی پانی نجس نہ ہوگا۔

چنانچہ یہی معنی بجنسہ حدیث اِنَّ الاَرْضَ لَایَنْجُسُ[1] (بے شک زمین ناپاک نہیں ہوتی) اور اَلْمُسْلِمُ لَایَنْجُسُ[2] (مسلمان ناپاک نہیں ہوتا) میں موجود ہیں، یہ تو کوئی کہتا ہی نہیں کہ جرمِ ارض اور جسمِ مسلم باوجود اتصالِ نجاست ناپاک نہ ہوگا، بلکہ یہ مطلب ہے کہ بمجردِ ازالۂ نجاست زمین پاک ہو جائے گی، چنانچہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی جواب بالتفصیل بیان فرمایا ہے، سو اس عبارت سے تو آپ کو تسکین و تشفی پوری نہ ہوگی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ

مگر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جو حجۃ اللہ میں دربارۂ حدیثِ مذکور لکھا ہے، اور بعینہٖ ہمارا مدّعا اس سے ثابت ہوتا ہے، اس کو بجنسہ نقل کرتا ہوں:

قولُہ صلی اللہ علیہ وسلم: الماءُ طَھورٌ لایُنَجِّسُہٗ شیٔ، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: المَاءُ لَایَجْنُبُ، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: المؤمنُ لایَنْجُسُ، ومِثْلُہٗ ما فی الاَخْبارِ من اَنَّ البدنَ لایَنْجُسُ، والارضَ لاتَنْجُسُ۔

اقول: معنی ذلک کُلِّہٖ یرجع الی نَفْیِ نجاسۃٍ خاصۃٍ تدل علیہ القرائنُ الحالیۃُ والقالیۃُ، فقولُہ الماءُ لایَنْجُسُ، معناہ المعادنُ. لاتَنْجُسُ بملاقاۃ النجاسۃ اذا اُخْرِجَتْ وَرُمِیَتْ ولم یتغیر احدُ اوصافِہٖ ولم تَتَفَحَّشْ، والبدنُ یُغْسَلُ فَیَطْھُرُ، والارضُ یُصِیْبُھا المطرُ والشمسُ وتَدْلُکُھَا الاَرْجُلُ فتطھر، وھل یمکن ان یُظَنَّ بِبِئرِ بُضاعۃَ اَنّھا کانت تستقر فیھا النجاساتُ؟! کیف وقد جرتْ عادۃُ بنی آدم بالاجتناب عمّا ھذا شانُہ، فکیف یُسْتَقٰی بھا رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ بل کانت تقع فیھا النجاساتُ من غیر ان یُقْصَدَ القاؤھا، کما نشاھدُ من آبارِ زماننا، ثم تُخْرَجُ تلک النجاساتُ، فلمّا جاءَ الاسلامُ

---

[1] بیہقی ص۴۲۵ ج ۲

[2] مشکوٰۃ شریف حدیث ۴۵۱

سَأَلُوْا عن الطھارۃ الشرعیۃ الزائدۃ علی ما عندھم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الماءُ طَھُوْرٌ لایُنَجِّسُہٗ شئٌ یعنی لاینجُسُ نجاسۃً غیرَ ما عندکم، ولیس ھذا تاویلًا ولاصرفًا عن الظاھر، بل ھو کلامُ العرب، انتہٰی (ص۱۸۳ ج ۱)

(ترجمہ: آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی"، اور آپؐ کا ارشاد ہے کہ "پانی جُنبی (ناپاک) نہیں ہوتا" اور آپؐ کا ارشاد ہے کہ "مسلمان ناپاک نہیں ہوتا" اور اسی کے مانند وہ مضامین ہیں جو احادیث میں آئے ہیں کہ "بدن ناپاک نہیں ہوتا، اور زمین ناپاک نہیں ہوتی" میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی احادیث سے مخصوص قسم کی ناپاکی کی نفی مقصود ہوتی ہے، جس پر حالی یا قالی قرائن دلالت کرتے ہیں، مثلاً آپؐ کا یہ ارشاد ہے کہ "پانی ناپاک نہیں ہوتا"، اس کے معنی یہ ہیں کہ معادِن (وہ جگہیں جہاں سے پانی نکلتا ہے) ناپاکی گرنے سے ناپاک نہیں ہوتے؛ جبکہ ان کے اندر سے ناپاکی نکال دی گئی ہو اور پھینک دی گئی ہو اور پانی کا کوئی وصف نہ بدلا ہو، اور ناپاکی بہت زیادہ نہ ہو ——— اور بدن دھویا جاتا ہے تو پاک ہو جاتا ہے، اور زمین پر بارش اور دھوپ پڑتی ہے اور پاؤں اس کو روندتے ہیں تو پاک ہو جاتی ہے۔

اور کیا بیرِ بُضاعہ کی نسبت یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں ناپاکیاں پڑی ہوئی ہوتی تھیں؟ ایسا گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے جبکہ انسانوں کا عام طریقہ اس قسم کی چیزوں سے پرہیز کرنے کا ہے؟! اور اس کا پانی آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استعمال کے لئے کیسے لایا جاسکتا تھا؟! بلکہ اس میں ناپاکیاں پڑجایا کرتی تھیں جن کو اس میں ڈالنے کا ارادہ نہیں ہوتا تھا، جیساکہ ہم اپنے زمانہ کے کنوؤں میں اس بات کا مشاہدہ کرتے ہیں، پھر وہ ناپاکیاں نکال دی جاتی تھیں، پھر جب اسلام کا دور آیا تو صحابہ کرام رضؓ نے عام عادی طہارتوں سے زائد اور بلند شرعی طہارت کا سوال کیا، تو آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: "پانی پاک کرنے والی چیز ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی"، یعنی پانی ناپاک نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ جس کو تم پہلے سے جانتے ہو، (یعنی شریعت نے اس سلسلہ میں کوئی نیا حکم نہیں دیا ہے) اور یہ مطلب تاویل یا حدیث کو ظاہر سے ہٹانا نہیں ہے، بلکہ محاوراتِ عرب کے مطابق ہے)

انصاف سے ملاحظہ فرمائیے کہ ہمارا مدعا مع شئ زائد اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، سو جب حدیث بیرِ بُضاعہ کے یہ معنی ہوئے، تو اب آپ کا مطلب تو بالکل گاؤخورد ہو گیا، اور جس کو آپ اپنے ثبوتِ مدعا کے لئے نصِ قطعی الدلالۃ خیال فرماتے تھے، اس کو ثبوتِ مدعائے جناب سے علاقہ ہی نہ رہا، اور حدیث ولوغ واستیقاظ وغیرہ میں اور حدیثِ موصوف میں کسی قسم کا

تعارض وتزاحُم نہ ہوا، تو اب اس کے بھروسے ان احادیثِ صحیحہ متعددہ کی تاویلِ بعید کرنا محض خیال خام وامیدِ محال ہے۔

بالجملہ حدیث بیرِ بُضاعہ میں الف لام عہد کا مانیے یا مفیدِ استغراق کہیے، اور در صورتِ استغراق تعارض تسلیم کیا جائے یا تطبیق کی فکر کی جائے، ہر حال میں بحمد اللہ ہمارا مدعا ثابت، اور آپ کا دعویٰ غیر قابل للقبول ہوگا، کما مَرَّ مفصّلاً۔

صورتِ[1] اَوّلین کا ہمارے موافق اور آپ کے مدعا کے مخالف ہونا تو اظہر من الشمس ہے، البتہ صورتِ[2] اخیر کو آپ مُخلَص[3] سمجھتے ہیں، اور رفع تعارض کے لئے ان احادیثِ متعددہ قویہ کی تاویلِ بعید فرماتے ہیں، مگر یہ امر تقریرِ احقر سے واضح ہوگیا کہ اگر بوجہ تطبیق تاویل کی چال اختیار کی جائے، تو ان احادیث کی جو آپ نے تاویلیں کی ہیں وہ غلط ہیں، بلکہ ان کو اپنے اصلی معنی پر قائم رکھ کر حدیثِ بیرِ بُضاعہ کی تاویلِ مذکور کرنا مناسب ودرست ہوگا، اور حضرت شاہ صاحب تو تاویلِ مذکور کے باب میں وَلَیْسَ ھٰذا تاویلاً ولا صَرفًا عن الظاھر بل ھو کلام العرب ارشاد کر چکے ہیں، سو جب آپ کی تاویلاتِ مذکورہ کا ابطال وخلافِ انصاف ہونا خوب ظاہر ہو چکا، تو آپ کو لازم ہے کہ یا تو رفعِ تعارض کے لئے اور دلائل قابلِ قبول پیش کیجئے، ورنہ بمقابلہ ان احادیثِ متعددہ قویہ کے حدیث بیرِ بُضاعہ کو منسوخ کہئے، یہ بھی نہیں تو الف لام کو حسبِ معروضہ سابق مفیدِ عہد تسلیم کیجئے۔

ایک اور دلیل

اور احادیثِ مذکورۂ جناب کے سوا صحاح میں اور احادیث بھی ایسی موجود ہیں کہ جن سے ماءِ قلیل کا بوجہ وقوعِ نجاست قبل التغیّر ناپاک ہونا ثابت ہوتا ہے، چنانچہ بخاری میں موجود ہے:

اِنّ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سُئِلَ	(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس چوہی کے متعلق
عن فارۃٍ سقطت فی سمنٍ، فقال صلی اللہ علیہ	دریافت کیا گیا جو گھی میں گر گئی تھی، حضور اکرمؐ نے
وسلم: اَلقوھا وما حولھا الی اخر الحدیث	فرمایا: اس کو اور اس کے ارد گرد کے گھی کو نکال دو،
(بخاری ص۲۳۲ ج۲ مصری)	اخیر حدیث تک پڑھیے)

بشرطِ فہم اس سے صاف ظاہر ہے کہ شئی منجمد تو بوجہ وقوعِ نجاست اُسی قدر نجس ہوگی

---

[1] یعنی رفعِ تعارض کی پہلی اور دوسری صورت ۱۲ [2] یعنی تعبدی حکم ہونا ۱۲ [3] مُخلَص: جائے پناہ ۱۲

جو نجاست سے متصل ہوگی، اور شئی سیّال سب ناپاک ہو جائے گی، یہ قید نہیں لگائی کہ اس میں تغیّرِ اوصاف کی نوبت آئے گی تو ناپاک ہوگی ورنہ نہیں۔

دیکھئے! آپ کے امیر المومنین نواب صاحب عون الباری میں بذیل حدیث مذکور فرماتے ہیں:

وَخَرَجَ بِالْجَامِدِ الذَّائِبُ، فَإِنَّهُ يَتَنَجَّسُ كُلُّهُ بِمُلَاقَاةِ النَّجَاسَةِ، وَيَتَعَذَّرُ تَطْهِيرُهُ، وَيَحْرُمُ أَكْلُهُ وَلَا يَصِحُّ بَيْعُهُ (ص ۱۶۶)	(لفظ جامد کی وجہ سے پگھلا ہوا گھی خارج ہوگیا، کیونکہ وہ ناپاکی کے پڑ جانے سے تمام ناپاک ہو جاتا ہے اس کا پاک کرنا نہایت دشوار ہے، اور اس کا کھانا حرام ہے، اور اس کی بیع صحیح نہیں ہے)

اس کے سوا اور احادیث و اقوال سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، مگر آپ کے لئے یہ کافی و وافی ہے، جب آپ ان احادیث کا جواب شافی عنایت فرمائیں گے اس وقت دیکھا جائے گا۔

قُلَّتَین کی بحث کا تتمہ

لیکن چونکہ حدیثِ قُلَّتَین کو آپ نے بیان فرمایا ہے، اس لئے اس کی کیفیت بالاجمال عرض کئے دیتا ہوں، ناظرینِ اوراق کو یہ امر تو پہلے سے معلوم ہے کہ دربارۂ طہارتِ ماء مجتہد محمد احسن کے نزدیک معمول بہ حدیثِ بیرِ بُضاعہ ہے، اور جس قدر روایات اس کے معارض ہوتی ہیں ان سب کا جواب اور تاویل بیان کر رہے ہیں، تقریر سے درست ہو یا نادرست، سو حدیثِ ولوغ و استیقاظ و لا یَبُولَنَّ کی تاویلیں تو مع جواباتِ شافی گذر چکیں۔

حدیثِ قُلَّتَین اور حدیثِ بیرِ بُضاعہ میں تعارض

لیکن حدیثِ قُلَّتَین کا تعارض ابھی موجود ہے، کیونکہ الماءُ طهورٌ لا ینجّسہٗ شیءٌ سے تو حسبِ تقریرِ مجتہد صاحب یہ ثابت ہوا تھا کہ پانی قُلَّتَین ہو یا کم قبل التغیّر بمجرد وقوعِ نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور حدیثِ قُلَّتَین سے یہ امر نکلتا ہے کہ پانی جب مقدارِ قُلَّتَین کو پہنچ جائے گا تو وقوعِ نجاست سے ناپاک نہ ہوگا جس سے بطورِ مفہومِ مخالف معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس مقدار کو نہ پہنچے گا، بلکہ قُلَّتَین سے کم ہوگا تو بمجرد وقوعِ نجاست نجس ہو جائے گا، اور یہ امر مدعا ئے مجتہد صاحب کے جس کو بزعم خود حدیث الماءُ طهورٌ لا ینجّسہٗ شیءٌ سے ثابت کیا تھا معارض

د مخالف ہے، چنانچہ مجتہد صاحب نے جو تقریر شبہ کی بیان فرمائی ہے بعینہ اس کا یہی مطلب ہے۔

صاحب مصباح کا رفع تعارض

اس کے بعد مجتہد صاحب نے اس شبہ کا جواب دیا ہے، اور حدیثِ قُلَّتَین و بیرِ بُضاعہ میں تطبیق ثابت کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”حدیثِ قلتین وحدیث الماءُ طَہُورٌ میں تعارض نہیں، کیونکہ حدیثِ قُلَّتَین کا تو یہ مطلب تھا کہ جب پانی مقدارِ قُلَّتَین کو پہنچ جاتا ہے تو حاملِ خبث ونجاست نہیں ہوتا، اور اس کے مفہومِ مخالف سے ثابت ہوا کہ مادون القُلَّتَین میں بوجہ وقوعِ نجاست خباثت آجائے گی، مگر اول تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ وہ خباثت اس پانی کو مکروہ کردے گی یا بالکل نجاستِ قطعی بنادے گی؟ سو جائز ہے کہ پانی مادون القُلَّتَین بوجہ وقوعِ نجاست مکروہ مانا جائے نہ کہ نجس، تو اب حدیثِ قُلَّتَین حدیث بیرِ بُضاعہ کی مخالف نہ ہوگی، کیونکہ حدیث بیرِ بُضاعہ کا تو یہ مطلب تھا کہ کوئی پانی بمجرد وقوعِ نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور حدیثِ قُلَّتَین کا اب یہ مطلب نکلا کہ مادون القلتین بمجرد وقوعِ نجاست مکروہ ہوجاتا ہے ——— ہاں اگر حدیثِ موصوف کا یہ مطلب ہوتا کہ پانی مادون القلتین بمجرد وقوعِ نجاست ناپاک ونجس ہوجاتا ہے تو البتہ تعارض ہوتا

دوسرے پانی کا حاملِ خباثت ہونا اور چیز ہے، اور ایسا نجس ہوجانا کہ نجاست کی وجہ سے خارج از طہوریت ہوجائے اور چیز ہے، ان دونوں باتوں میں ہرگز تلازم نہیں، یعنی حدیثِ قلتین میں جو لفظ لَمْ یَحْمِلِ الْخَبَثَ موجود ہے، اس کا مفہومِ مخالف فقط اس امر پر دال ہے کہ پانی مادون القلتین حاملِ خباثت ہوجاتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ وہ پانی بالکل طاہر مُطَہِّر نہیں رہتا اور ناپاک ہوجاتا ہے، اور جب مفہومِ مخالفِ حدیثِ قُلَّتَین کی وجہ سے اس کی نجاست وزوالِ طہوریت ثابت نہ ہوا، تو حدیث مذکور مخالف حدیث بیرِ بُضاعہ نہ ہوگی، تو اب ان دونوں وجہ سے ثابت ہوگیا کہ حدیث بیرِ بُضاعہ اور قلتین میں ہرگز تناقض اور منافات بطور مخالف بھی لازم نہیں آتی“

یہ مطلب ہے مجتہد کی تمام عبارت کا، جو کہ بعد حذفِ امورِ زوائد ولغو خوش اسلوبی کے ساتھ بیان کیا گیا

رفع تعارض کی یہ صورت باطل ہے

مگر مجتہد صاحب کی یہ تطبیق اول تو محض

قیاس ورائے اور مخالف ظاہر الفاظ حدیث ہے، جب تک کسی حجت قوی سے ثبوت نہ ہو قابل تسلیم نہ سمجھی جائے گی، اور اگر آپ کے نزدیک یہی حجت کافی ہے کہ آخر تطبیق بین الحدیثین در رفع تعارض کسی طرح ہونا چاہئے، تو اس کی اور صورتیں عمدہ موجود ہیں، دیکھئے! امام طحاوی وشاہ صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے جو عنقریب حدیث بیر بُضاعہ کے معنی نقل کر آیا ہوں، اس بناء پر حدیث بیر بُضاعہ نہ مخالف حدیث ولوغ واستیقاظ وغیرہ ہوتی ہے، نہ معارض حدیث قلتین ہوسکتی ہے، علیٰ ھٰذا القیاس اَلماءُ طَھُورٌ میں الف لام مفید عہد مانا جائے، تو پھر تو کسی طرح حدیث قلتین کے ساتھ تخالف وتزاحم ہوہی نہیں سکتا، بلکہ جب آپ نے ضرورت رفع تعارض کو اپنی تاویل کے لئے حجت کافی سمجھا، تو اسی قاعدہ کے موافق ہم بھی رفع تعارض کو الف لام عہدی ہونے کے لئے حجت کہہ سکتے ہیں، اور اگر آپ کی یہی ایجاد ہے کہ جہاں بواسطۂ احادیث کسی خاص امر کی حلت وحرمت میں تعارض ہوا تو بلا حجت بنظر تطبیق آپ نے کراہت کی پیچ[1] لگا کر جمع بین الحدیثین کر دیا، تو پھر تو آپ کے اعتراض سے سلف سے لے کر خلف تلک کون بچ سکتا ہے؟!

دیکھئے! بعض نصوص سے قرآت خلف الامام کی اجازت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے ممانعت، بعض احادیث سے مس ذکر ومس امرأۃ متوضی کے حق میں ممنوع کہا جاتا ہے اور بعض نصوص سے مُباح، بعض روایات سے واطی کو قبل انزال ترکِ غسل مُباح سمجھا جاتا ہے بعض سے حرام، بعض احادیث متوضی کو استعمال مَامَسّتِ النّار سے روکتی ہیں اور بعض اجازت دیتی ہیں، بعض روایات نبیذِ تمر سے وضو کرنے کی اباحت بیان کرتی ہیں اور بعض دلائل اس کی ممانعت ثابت کرتے ہیں، بعض روایات سے نکاح مُحرِم جائز معلوم ہوتا ہے بعض سے ممنوع، علیٰ ھٰذا[2] القیاس ــــــــــــــ تو آپ کے مشرب کے موافق مسائل مذکورہ میں کراہت ہی سب کو جمع کر کے احادیث مختلفہ میں تطبیق بسہولت دے سکتے ہیں، مگر اس چال چلنے میں حنفیہ، شافعیہ وغیرہ پر جو گزرے گی سو گزرے گی، لیکن آپ کی بھی خیر نظر نہیں آتی، بھلا قرآت خلف الامام کو علی الاطلاق آپ کیونکر مکروہ فرمائیں گے؟ کُجا فرض اور کجا مکروہ! علیٰ ھٰذا القیاس مس ذکر ومس امرأۃ وغسل قبل الانزال ونکاح مُحرِم وغیرہ میں لحاظ فرمالیجئے۔

بالجملہ فقط ضرورت رفع تعارض کے لئے یہ آپ کی تاویل قابل قبول کسی کے نزدیک

---

[1] پیچ: روک ۱۲ [2] ایسی ہی اور بہت سی مثالیں ہیں ۱۲

نہیں ہو سکتی، جب آپ کوئی حجتِ معقول ارشاد فرمائیں گے دیکھا جائے گا۔

حملِ خباثت سے نجاست مراد ہے

اور اگر بپاسِ خاطرِ جناب آپ کے جملہ امور کو تسلیم بھی کیا جائے تو آپ کا حملِ خباثت اور نجاست میں فرق کرنا محض بے اصل ہے، حملِ خباثت سے حدیثِ قُلَّتَیْن میں نجاست مراد ہونا اَظْهَرُ مِنَ الشَّمْسِ، چنانچہ بعض روایات میں لفظ لَمْ يَنْجُسْ بجائے لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ موجود ہے، اور نجاست کا مُخْرِجِ طَهُوْرِيَّت ہونا بدیہی ہے، تو اب حدیثِ قُلَّتَیْن کا یہ مطلب ہوا کہ پانی بقدرِ قُلَّتَیْن نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، اور اس کے مفہومِ مخالف سے مادون القُلَّتَین کا نجس ہونا ثابت ہوگا، یعنی وہ پانی طہور باقی نہ رہا، اور یہ مضمون حدیث الماءُ طَهُوْرٌ کے معارض ہے، معلوم نہیں آپ نجاست وحملِ خباثت میں کیا فرق سمجھ رہے ہیں؟ بیان کرتے تو معلوم ہوتا، شاید آپ کا یہ مطلب ہو کہ حملِ خباثت ونجاست گو ایک شئی ہے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بوجہ نجاست وحملِ خباثت پانی طہور ہونے سے نکل جائے، جائز ہے کہ وہ پانی نجس ہو مگر طہور باقی رہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کو مکروہ مانا جائے، سو اس مضمون کی داد بجز عالمِ اکمل وفاضلِ اجل جناب مولوی عبید اللہ صاحب وغیرہ مدّاحین ومُقَرِّظِیْنِ مصباح کے اور کوئی آپ کو نہ دے گا۔

تعجب ہے کہ مجتہدِ زَمَنْ کس شد ومد سے فرماتے ہیں:

"اور نیز درمیان حملِ خَبَث اور نجاست مُخْرِجِ طَهُوْرِيَّت کے ہرگز تلازم نہیں، وَمَنِ ادَّعٰى فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ" انتہی

ہم کو اس کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں، عاقلاں خود می دانند[1]

جوابی وار

ہاں یہ عرض ہے کہ وہ بےچارے اہلِ ظاہر جن کو مجتہد صاحب جیسے رفیق نے حسب مصداق مصرعہ وَيَذْهِلُ الْخَلِيْلَ عَنْ خَلِيْلِهٖ[2] کے بجائے اعانت وامداد، اشارۃً مخالفِ اجماع کہا تھا، اگر اپنا بدلہ لینے پر آمادہ ہوں، اور الماءُ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهٗ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلٰى رِيْحِهٖ وطعمہ ولونہ میں جو زیادت استثناء ان کے مخالف ہے، اس کا یہی جواب دیں کہ جو آپ نے فرمایا، تو پھر ان کا آپ کیا جواب دے سکتے ہیں؟ کیونکہ آپ کے ارشاد کے موافق وہ بھی نجاست کو مُخْرِجِ طہوریت نہ مانیں گے، بلکہ فقط کراہت کے قائل ہو جائیں گے، اور حدیثِ مذکور کا یہ مطلب

---

[1] سمجھ دار لوگ خود سمجھ لیں گے ۱۲ [2] اور (مصیبت) دوست کو دوست سے غافل کر دیتی ہے ۱۲

کہیں گے کہ تمام پانی پاک و طہور ہیں کسی نجاست سے ناپاک نہ ہوں گے، ہاں اگر تغیرِ اوصاف کی نوبت آجائے گی تو البتہ نجس بمعنی مکروہ ہو جائیں گے۔

تاویلِ باطل پر اعتراض

اب اس تاویل پر جو مجتہد صاحب نے حدیث قُلّتَین کی بیان کی، یہ اعتراض ہوتا تھا کہ جب قلّتین و مادون القلتین وقوعِ نجاست سے نجس و ناپاک نہ ہوئے اور متساوی فی الحکم رہے، تو پھر قُلّتَین کی قید لگانے کی کیا وجہ؟

جواب کے بجائے تقریرِ پریشان

سو اس کا جواب فقط یہ بیان کر کے کہ "فرق اور فصل کر دینا درمیان پانی قلیل اور کثیر کے کتنا بڑا فائدہ ہے" انتہی، شرح بلوغ المرام وغیرہ کے ذریعہ تحدیدِ قُلّتَین کی لِمْ اور علت بیان فرمانے لگے، اور قریب ایک ورق کے تقریرِ پریشان و زائد تحریر کی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: "تحدید قُلّتَین کے ساتھ امرِ ضروری ہے، اور قُلّہ سے بڑا کوئی برتن ان کے یہاں مُرَوَّج نہ تھا، اور قلّتین سے زائد ان کے نزدیک حوض میں داخل تھا"، علیٰ ہٰذا القیاس اس قسم کی باتیں بیان فرمائی ہیں۔

سو بعد بیانِ احادیث و اقوالِ علمائے سلف ہم کو ان امور کی طرف متوجہ ہونا فضول ہے، مجتہد صاحب کی غایتِ عجز کی بات ہے کہ احادیثِ صحیحہ و قویّہ تو درکنار، اقوالِ جمہور و مشہور کو ترک فرما کر تاویلاتِ بعیدہ و غیر مدلّل ثبوتِ مدّعا کے لئے نقل فرما رہے ہیں، سو ان کو اختیار ہے جو چاہیں سو کریں، ہم کو یہ امور مضر، نہ اس کے جواب دینے کی ضرورت، یہاں تلک جس قدر دلائل مجتہد صاحب نے تحریر فرمائے تھے، بحمد اللہ ان کے جواباتِ متعددہ بالتفصیل بیان کر دیئے گئے، جن سے مجتہد صاحب کی توجیہات و استدلالات کا ضعف و رکاکت اور مخالفِ احادیث و قولِ جمہور ہونا محقق ہو گیا۔

خلاصۂ ابحاث

مگر ہمارے مجتہد صاحب برقعِ حیا کو اتار، اور انصاف کو بغل میں مار کر اب بھی یہی فرماتے ہیں:

قولہ: اب منصف لبیب کو ثابت ہوا ہو گا کہ احادیث احکامُ المیاہ میں باہم کسی طرح سے منافات اور تناقض نہیں ہے، اور سب احادیث واجبُ العمل ہیں، انتہی۔

اقول، وباللہ التوفیق! اس دفعہ میں جو ابحاث گزر چکی ہیں، ان کے ملاحظہ سے انشاء اللہ

یہ امر واضح ہو جائے گا کہ مذہب امام کے موافق اس مسئلہ میں نہ مخالفتِ حدیث لازم آتی ہے نہ مخالفتِ اقوالِ جمہور، ہاں مجتہد صاحب نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس پر مخالفتِ احادیث کا اشکال اور نیز مخالفتِ اقول ومذاہبِ جمہور کا اعتراض واقع ہوتا ہے، سو یہ جملہ امور بالتفصیل ہر چند بیان ہو چکے ہیں مگر بعض وجوہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالاجمال اس توافق وتخالف کی کیفیت عرض کر دی جائے۔

تحدیدِ ماء میں امام صاحب کا اصل مذہب

سو اول تو یہ بات سمجھنی ضرور ہے کہ عند الامام اس مسئلہ میں معتبر رائے مبتلیٰ بہ ہے، کَمَا مَرَّ سابقًا، اور عشرٌ فی عشرٍ ہمارے نزدیک اصل مذہب نہیں، اصل مذہب قولِ امام ہے، ہاں بوجہ ضبط وتیسیرِ عوام، دبوجہ خوفِ اختلاف اپنی رائے کے مطابق جس کو منجملۂ افرادِ رائے مبتلیٰ بہ کہنا چاہئے اکثر متاخرین نے اس کی تعیین عشرٌ فی عشرٍ کے ساتھ کر دی ہے، مزید احتیاط کے لئے دو ایک عبارت نقل کئے دیتا ہوں، علامہ ابن نُجَیم اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں:

وقال ابو حنیفة رضی الله تعالیٰ عنه فی ظاهر الروایة عنه: یُعْتَبَرُ فیه اکبرُ رأیِ المبتلیٰ به، إنْ غَلَبَ علیٰ ظَنِّهٖ اَنَّه بحیثُ تَصِلُ النجاسةُ الی الجانب الآخر لایجوز الوضوءُ، والاَّ جازَ، ومِمَّا نَصَّ علیه انه ظاهرُ المذهب شمسُ الأَئِمَّةِ السرخسی فی المبسوط وقال: انّه الاصح .... وفی معراج الدرایة: الصحیح عن ابی حنیفة انه لم یُقَدِّرْ فی ذلك شیئًا، وانما قال هو موکولٌ الیٰ غلبة الظنّ فی خلوصِ النجاسة من طرفٍ الیٰ طرفٍ، وهذا اَقْرَبُ الی التحقیق، لانّ المعتبَرَ عدمُ وصول النجاسة، وغلبةُ الظنِّ فی ذلك تجْرِیْ مَجْرَی الیقین فی وجوب العمل، کما اذا اَخْبَرَ واحدٌ بنجاسة الماء وَجَبَ العملُ بقوله، وذلك یختلف بحسب اجتهادِ الرأیِ وظنِّه، وکذا فی شرح المجمع والمجتبیٰ، وفی الغایة: ظاهرُ الروایة عن ابی حنیفة اعتبارُه بغلبة الظنّ، وهو الاصح، انتهی (الخیر الباقی فی جواز الوضوء من الفَسَاقِیْ ص۱۰، الرسالة الاولیٰ من رسائل ابن نُجَیْم)

(ترجمہ: اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ظاہر الروایۃ میں فرمایا ہے کہ پانی کے معاملہ میں مبتلیٰ بہ کی غالب رائے کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اس کا غالب گمان یہ ہے کہ ناپاکی دوسری جانب تک پہنچ سکتی ہے تو وضو جائز نہیں، ورنہ جائز ہے، سرخسی رحمہ اللہ نے مبسوط میں اس قول کے ظاہر الروایۃ ہونے کی تصریح کی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے .... اور معراج الدرایہ میں ہے کہ امام صاحب

کی صحیح روایت یہ ہے کہ آپ نے اس سلسلہ میں کوئی مقدار معین نہیں فرمائی ہے، بس یہی فرمایا ہے کہ اس کا مدار ظنِ غالب پر ہے کہ آیا ناپاکی دوسری جانب تک سرایت کر سکتی ہے یا نہیں؟ اور یہی مسلک تحقیق سے قریب تر ہے، کیونکہ اعتبار ناپاکی کے نہ پہنچنے کا ہے، اور اس باب میں ظنِ غالب، وجوبِ عمل کے حق میں یقین کا درجہ رکھتا ہے، جیسا کہ جب کوئی شخص پانی کی ناپاکی کی خبر دے، تو اس کے قول پر عمل کرنا واجب ہے، اور پانی کا قلیل و کثیر ہونا دیکھنے والے کے اجتہاد اور گمان کے لحاظ سے مختلف ہو سکتا ہے، اور شرح مجمع اور مجتبیٰ میں بھی ایسا ہی ہے، اور غایۃ میں ہے کہ امام صاحب کی ظاہر روایت غلبۂ ظن سے پانی کا اندازہ کرنا ہے، اور وہی قول صحیح ہے)

سو اصل مذہب تو یہی ہے، اور اس کے سوا جتنے اقوال ہیں وہ تیسیرِ عوام و خوفِ اختلاف کی وجہ سے اسی کی تشریح و تعیین کر دی ہے۔

دو دعوے اور ان کی دلیلیں

جب یہ امر محقق ہو گیا کہ اصل مذہب اس بارے میں رائے مبتلیٰ بہ ہے، تو اب یہ عرض ہے کہ ہمارے دو دعوے ہیں:

اوّل تو یہ کہ ماءِ قلیل بمجردِ وقوعِ نجاست نجس ہو جاتا ہے، اور اس کی دلیل حدیث لَایَبُولَنَّ اور حدیثِ ولوغ اور حدیثِ استیقاظ اور حدیثِ وقوعِ فارۃ اور حدیثِ قُلَّتَیْن ہیں، چنانچہ اس کی حقیقت منکشف ہو چکی ہے۔

اور اس ہمارے دعوے کے مخالف بظاہر فقط حدیثِ بیرِ بُضاعہ معلوم ہوتی ہے، سو اس کو اول تو ہم محمول موقعِ خاص پر کرتے ہیں، اور الف لام کو مفیدِ عہد کہتے ہیں، اور اگر آپ کی خاطر سے عام کہا جائے، تو پھر اس کے معنی وہ لیتے ہیں جو کلامِ طحاوی اور شاہ ولی اللہ صاحب سے نقل ہو چکے، اور یہ بھی نہ ہو تو پھر بناچاری ان احادیثِ قویہ کثیرہ کے مقابلہ میں اس کو منسوخ کہنا پڑے گا ——— اور آپ کے مشرب کے موافق اگر حدیث بیرِ بُضاعہ سب کو عام و شامل مانی جائے، اور معنی فرمودۂ جناب مراد لئے جائیں، تو پھر ان تمام احادیث کی ایسی تاویلیں رکیک مخالف الفاظِ حدیث آپ کو کرنی پڑیں گی، کہ اہلِ حدیث تو در کنار، جن کو آپ اہلِ رائے فرماتے ہیں وہ بھی ان کو قبول نہیں کر سکتے، چنانچہ اس کی مفصّل کیفیت گذر چکی ہے۔

دوسرا دعویٰ ہمارا یہ ہے کہ در بارۂ ماء شارع علیہ السلام سے کوئی تحدید فارق بین القلیل والکثیر ثابت نہیں ہوئی، مگر اس دعوے کے معارض بظاہر حدیثِ قُلَّتَیْن معلوم ہوتی ہے، بجز اس کے اور کوئی حدیث نہیں۔

سو اول تو یہ حدیث ایسی قوی نہیں کہ جس کی وجہ سے شرائطِ فرائض کو ـــــ جو حکم میں فرائض ہی کے ہوتے ہیں ـــــ ثابت کیا جائے، اور جس طُہور کو نصف ایمان فرمایا ہے اس کے باب میں معتبر کہا جائے، یہی وجہ ہے کہ شارحِ سِفرُ السعادۃ نے علی بن مَدِینی استاذِ بخاری سے نقل کیا ہے: وگفتہ کہ ہیچ یکے از فریقین راحدیثے در تقدیر وتحدیدِ آب از آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحیح نہ شدہ، اور ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: وَمَاذَهَبَ اليه الشافعي مِنْ حديثِ القُلَّتَيْنِ مذهبٌ ضعيفٌ من جهة النَّظَرِ، غيرُ ثابتٍ مِن جِهَةِ الأَثَرِ، اور ابنِ تیمیہ اس باب میں فرماتے ہیں: وكيف يكونُ هذه سُنَّةَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم مع عموم البلویٰ ولايَنْقُلُهَا احدٌ مِنْ اصحابِهٖ ولا التَّابعين لهم بإحسانٍ إلَّا روايةٌ مختلفةٌ ومُضطربةٌ عن ابنِ عمر، لم يَعْمَلْ بها احدٌ من اهل المدينةِ ولا اهل البصرة ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة، انتہیٰ، چنانچہ یہ عبارات مع شیِٔ زائد بالتفصیل مذکور[1] ہوچکی ہیں۔

دوسرے یہ کہ حدیثِ قُلّتَین کے ضعف واضطراب سے قطع نظر کرکے اگر لائق تسلیم بھی کہا جائے، تو اس سے ثبوتِ تحدید نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ کسی روایت میں قُلّتَین اور کسی میں ثلاث قِلال اور بعض میں اربعین قِلال اور اربعین غَرْب وغیرہ موجود ہے، تو جیسا اربعین قلال سے کم کی نفی نہیں اسی طرح حدیثِ قُلّتَین میں بھی قُلّتَین سے کم کی نفی ثابت نہیں ہوسکتی، حدیثِ مذکور کا فقط یہ مدعا ہے کہ جب پانی بقدرِ قلتین ہو، ناپاک نہیں ہوتا، مگر کم از قلتین کے حکم سے یہ حدیث ساکت ہے۔

حدیث قُلّتَین کی ایک اور توجیہ

دیکھئے! جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو فرمایا: لَايَمُوتُ لِاحَدٍ اكُنَّ ثَلَاثَةٌ مِّنَ الوَلَدِ فتَحْتَسِبُهُ إلَّا دَخَلَتِ الْجَنَّةَ[2]، تو اس پر ایک عورت نے عرض کیا: اَوِاثْنَانِ یا رسولَ اللہ[3]؟ آپؐ نے فرمایا: اَوِاثْنَانِ، اور بعض روایت[4] میں ولدِ واحد کے لئے بھی یہی بشارت ہے، تو جیسا اس حدیث میں ثلاث کے عدد سے اِثنین کی نفی نہ ہوئی، اور اِثنین سے واحد کی نفی نہ ہوئی، ایسے ہی حدیث

---

[1] دیکھئے ص۵۰۵ و ص۵۵۰ و ص۵۸۵ [2] جس کسی عورت کے تین بچے انتقال کرجائیں اور وہ ثواب کی امید رکھے تو جنت میں جائے گی ۱۲ [3] یا دو یا رسول اللہ! آپؐ نے فرمایا: یا دو، یعنی وہ عورت بھی جنت میں جائے گی (مشکوۃ حدیث نمبر ۱۷۳۰) ۱۲ [4] مشکوۃ حدیث ۱۷۵۴

قُلّتَین سے بھی کم کی نفی نہیں مفہوم ہوتی، خاص کر عند الحنفیہ کہ مفہومِ مخالف ان کے نزدیک حجت نہیں، گو آپ نے اس کے مفہومِ مخالف کو معتبر رکھا ہے، اور ہم بھی علیٰ وجہ التسلیم اس کا حال عرض کر چکے ہیں، مگر اولیٰ صورت یہی ہے جو معروض ہوئی، ورنہ اربعین قِلال وغیرہ روایات معارض حدیثِ قلّتین ہوں گی، اور ہمارا تو اب بھی کچھ نقصان نہیں، مگر یہ تعارض آپ ہی کو مُضر ہوگا، ہمارا مطلب اب بھی کہیں نہیں گیا۔

دوسری توجیہ

بلکہ جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ حدیثِ قُلّتَین میں کیفیتِ سوال کی پورے طور پر تشریح نہیں، تو یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ سائل نے سوال ہی قدرِ قُلّتَین سے کیا ہو، اس لئے آپؐ نے بھی مطابقِ سوال حکمِ قُلّتَین بیان فرما دیا ہو، اور کسی نے اربعین قلال وغیرہ سے سوال کیا تو آپ نے اس کے موجب ارشاد فرما دیا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپؐ نے موافق حالتِ سائل جواب فرمایا ہو، کیونکہ بعض اشخاص دربارۂ پانی توسیع کی جانب مائل ہوتے ہیں، بعض تنزّہ[1] کی طرف، اس لئے آپؐ نے کسی کے لئے قلّتین یا ثلاث قِلالٍ فرما دیا، کسی کے حق میں اربعین قِلال وغیرہ ارشاد کیا، جیسا حالتِ صوم میں ایک شخص کو آپؐ نے قُبلہ سے منع فرمایا، اور دوسرے کو اجازت دے دی، اور فرق یہ تھا کہ اول سائل شاب اور دوسرا شیخ تھا، تو جیسا یہ ارشاد آپؐ کا بطور تحدید و تعیین نہ تھا، اور نہ ایک قول دوسرے کے معارض، بلکہ یہ اختلافِ حکم فقط اختلافِ سائلین پر موقوف تھا، بعینہٖ اسی طرح پر حکمِ قُلّتین یا ثلاث قِلال وغیرہ کو باہم موافق و غیر مفید للتحدید اور اختلافِ سائلین پر مبنی سمجھنا چاہیئے۔

اور دیکھئے لُقَطہ کے بارے میں احادیثِ صحیحہ کثیرہ میں ارشاد "عَرِّفْهَا سَنَةً" (ایک سال تک مالک ڈھونڈھو) موجود ہے، مگر جمہورِ فقہاء و محدثین اس کو تعیین و تحدید پر محمول نہیں کرتے، بلکہ موافق مقدارِ لُقَطہ مدتِ تعریف کا حکم دیتے ہیں، خود ترمذی میں ہے:

وقد رَخَّصَ بعضُ أهل العلم: اذا كانت اللُّقَطَةُ يَسِيْرَةً أن يَنْتَفِعَ بها ولا يُعَرِّفَها، وقال بعضُهم: اذا كان دونَ دينارٍ يُعَرِّفُها قدرَ جُمُعَةٍ، وهو قولُ اسحٰق بن ابراهيم، انتهى (ترمذی ص۱۶۵ ج۱)

(اور بعض علماء نے اجازت دی ہے کہ اگر پڑی پائی ہوئی چیز معمولی ہو تو بغیر مالک کو تلاش کئے استعمال کر سکتا ہے، اور بعض علماء کہتے ہیں کہ دینار سے کم ہو تو ایک ہفتہ مالک کو تلاش کرے، اور یہ اسحاق بن ابراہیم کا قول ہے)

---

[1] تنزّہ: احتیاط ۱۲.

فتح الباری میں مذکور ہے:

والاصح عند الشافعية انه لَا فَرْقَ فی اللُّقَطَةِ بين القليل والكثير فی التعريف وغيرِه، وفی وجهٍ: لايجب التعريفُ اصلاً، وقيل: تُعَرَّفُ مَرَّةً، وقيل: ثلٰثةَ اَيَّامٍ، وقيل: زمنًا يُظَنُّ اَنَّ فَاقِدَهٗ اَعْرَضَ عنه۔ (ص۸۵ ج ۵)

(اور شوافع کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ لُقطہ کا مالک ڈھونڈھنے اور دیگر معاملات میں قلیل وکثیر کا فرق نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ سرے سے مالک ڈھونڈھنا ضروری نہیں ہے، اور کہا گیا ہے کہ ایک مرتبہ تلاش کرے، اور کہا گیا ہے کہ تین دن، اور کہا گیا کہ اتنا زمانہ کہ گمان کرے کہ گم کرنے والے نے ذہن اس چیز سے ہٹا لیا ہوگا)

اور حضرت شاہ صاحب مُصَفّیٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

وشئ تافہ چیزیست کہ مالکِ آں بعد مفارقتِ آں برائے آں از راہِ خود باز نہ گردد، وبعد ظنِ عدمِ رجوع جائز است در روے تصرّف بغیر تعریف، واگر ظنِ رجوع تا زمانے داشتہ باشد تا آں زمان می باید تعریف کرد، وآں مختلف است باختلافِ شئ وباختلافِ احوال ومواضع، انتہیٰ (ص۴۱۲ ج۱)

(اور معمولی چیز وہ ہے کہ اس کا مالک اس کو گم کرنے کے بعد اس کے لئے راستے سے واپس نہ لوٹے، اور نہ لوٹنے کے گمان کے بعد اس میں تصرّف کرنا جائز ہے مالک کو تلاش کئے بغیر، اور اگر مالک کے لوٹنے کا گمان عرصۂ دراز تک ہو تو اس وقت تک مالک کو تلاش کرتے رہنا چاہئے، اور یہ بات مختلف ہوتی ہے چیز کے اختلاف سے اور احوال وجگہوں کے اختلاف سے)

سوجب خود شوافع اور جمہور اس مدت فرمودۂ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو تحدید کے لئے نہیں لیتے، تو ایسے ہی مقدارِ قلتین بھی حدیثِ مذکور میں مفیدِ تحدید نہیں، بلکہ یہاں تو جانبِ مقابل میں جو احادیث ثلاث واربعین قِلال وغیرہ موجود ہیں، وہ پورے طور پر عدمِ تحدیدِ قلتین کو ظاہر کر رہی ہیں بالجملہ اِن وجوہِ مذکورہ سے یہ دعویٰ محقق ہو گیا کہ در بارہ تحدیدِ ماء کوئی حدیث موجود نہیں، اور حدیثِ قُلتین جو بظاہر مفیدِ تحدید معلوم ہوتی ہے، وہ اول تو ضعیف ومضطرب، دوسرے بوجوہِ مفصّلہ مذکورہ وہ حدیث بھی دال علی التحدید نہیں، سوجب فرق بین القلیل والکثیر کسی روایت سے ثابت نہ ہوا، تو اب خواہ مخواہ حسبِ قواعدِ شرعیہ ـــــــ مثل تعیینِ۱ جہتِ قبلہ، وتعیینِ۲ عملِ قلیل وکثیر در بارۂ صلوٰۃ، وتعیینِ۳ مدتِ تعریفِ لُقطہ وغیرہ ـــــــ اس تعیین کو بھی مبتلیٰ بہ کی رائے اور تحرّی پر موقوف کرنا ہوگا، اور رائے مذکور اس باب میں حجتِ قطعی

سمجھی جائے گی، وھو المطلوب، خواہ کسی کی تحرّی قلتین پر واقع ہو یا اس سے کم یا زیادہ پر، وہی اس کے حق میں واجبُ العمل ہوگی، ہاں یہ عرض کر آیا ہوں کہ بوجہ تیسیر وضبطِ امرِ عوام وخوفِ اختلاف اب اس کی متاخرین نے اپنی رائے کے موافق تعیین کردی ہے۔

اَوْفَقُ بالنصوص مذہب امام اعظمؒ ہے

اب اہلِ انصاف بنظرِ فہم ملاحظہ فرمائیں کہ مذہب امام جس قدر موافقِ احادیث ہے اور کوئی مذہب دربارۂ مسئلۂ مار ایسا موافق نہیں، اس مسئلہ میں جو (احادیث) مخالفِ قولِ امام معلوم ہوتی ہیں تو ایک حدیث بیرِ بُضاعہ اور دوسری حدیثِ قلتین ہے، مگر حدیثِ بیرِ بُضاعہ میں تو بقرینہ سوالِ سائل الف لام عہد بے تکلّف مراد لے سکتے ہیں، دیکھئے بخاریؒ میں موجود ہے کہ جب آپؐ نے اَزْواجِ مُطَہَّرات سے ایک مہینہ کے لئے ایلار کیا، اور انتیس روز کے بعد آپؐ تشریف لے آئے اَزْواجِ مُطَہَّرات نے عرض کیا: [1] آلَیْتَ شَہْرًا (آپؐ نے ایک ماہ کی قسم کھائی ہے) اس پر آپؐ نے جواب دیا: اَلشَّھْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُوْنَ (مہینہ انتیس دن کا ہے) سو اس حدیث میں بھی بقرینۂ سوال، جمہور نے الف لام مفیدِ عہد مراد لیا ہے، بعینہ یہی قصہ یہاں موجود ہے، ——

—— اور اگر بپاسِ خاطرِ جناب کے الف لام مفیدِ استغراق بھی مان لیا جائے، تو پھر حسب ارشادِ امام طحاوی وشاہ صاحب حدیثِ مذکور کے وہ معنی لئے جائیں گے جو حدیث اَلْمَاءُ لَایُجْنِبُ اور اَلْمُؤْمِنُ لَایَنْجُسُ اور الارض لَاتَنْجُسُ کے معنی لئے جاتے ہیں۔ ——

باقی رہی حدیثِ قلتین، سو قطع نظر ضعف واضطراب کے، بوجوہِ متعددہ ابھی عرض کر آیا ہوں کہ حدیثِ مذکور مُثْبِتِ تحدید نہیں، بقول آپ کے مَنِ ادَّعٰی فَعَلَیْہِ الْبَیَانُ[2]۔

بالجملہ کُل احادیثِ مار میں فقط دو حدیثیں مخالف مذہبِ حنفیہ نظر آتی ہیں، سو ان دونوں کے معنی مطابق احادیث دیگر ایسے ہوگئے کہ کسی طرح کی مخالفت باقی نہ رہی، بخلاف مشربِ جناب کے کہ سوائے حدیث بیرِ بُضاعہ کے تمام احادیث مثل حدیث لَایَبُوْلَنَّ وحدیث ولوغ وحدیثِ استیقاظ وحدیثِ قُلَّتَیْن وثلاث قلال واربعین غرب ووقوعِ فارہ وغیرہ سب آپ کے مخالف، پھر آپ نے جو بزورِ قوتِ اجتہادیہ احادیثِ مذکور کی تاویلیں بیان فرمائی ہیں، تو بعید ورکیک ومخالف الفاظِ احادیث واقوالِ جمہور ہیں، کما مَرَّ مِرَارًا۔

---

[1] بخاری شریف ص ۱۴۲ ج ۲ مصری

[2] جو دعویٰ کرے وہ دلیل لائے ۱۲

پھر اس شوخ چشمی کو دیکھئے! کہ اس پر بھی آپ بصد فخر و مباہات ارشاد کرتے ہیں کہ: "احادیث احکامِ المیاہ میں باہم کسی طرح سے منافات اور تناقض نہیں، اور سب احادیث واجب العمل ہیں"، حالانکہ احادیثِ مذکورہ میں سے بعض کو آپ حضرات بوجہ ضُعف وحیلۂ تعارض متروک العمل مانتے ہیں، مثل حدیث اربعین قِلال و غَرب وغیرہ کو، اور بعض کی ایسی تاویلیں کرتے ہو جو حکماً متروک ہی کر دیتا ہے۔

مجتہد صاحب نے جو کچھ دلائل و تاویلات وغیرہ بیان فرمائی تھیں بحمد اللہ ان کے جواباتِ متعددہ بہت تفصیل کے ساتھ مکرر مذکور ہو چکے، اب چونکہ اس بحث کو مجتہد صاحب نے ختم کیا ہے، تو میں بھی اس مَبحث کو تمام کرتا ہوں، کیونکہ کوئی بات فرمودۂ مجتہد صاحب ایسی باقی نہیں رہی جس کے جوابات مفصلاً مذکور نہ ہوں۔

آثار صحابہ کی بحث

لیکن مجتہد صاحب احادیث کی بحث کو ختم فرما کے آگے آثارِ صحابہؓ سے بھی کچھ استدلالات پیش کرتے ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ ان کی بھی کیفیت ملاحظۂ ناظرین سے گذر جائے۔

① حضرت عمرؓ اور حضرت عمرو بن العاص کا واقعہ

اول مجتہد صاحب نے مُؤطّا امام مالک سے نقل کیا ہے:

إنَّ عُمَرَ خَرَجَ فِی رَکْبٍ فِیْہِم عَمْرُو بْنُ العاصِ حَتّٰی وَرَدُوا حَوْضًا، فقال عمرو بنُ العاص: یا صاحبَ الحوضِ! ھل تَرِدُ حوضَكَ السِّبَاعُ؟ فقال عمر بنُ الخَطّاب: یا صاحبَ الحوضِ! لا تُخْبِرْنَا فانا نَرِدُ علی السباعِ و تَرِدُ علینا.

(موطا مالک ص ۲۳ ج ۱ باب الطہور للوضوء)

(حضرت عُمرؓ ایک قافلہ کے ساتھ سفر کر رہے تھے، جس میں حضرت عَمرو بن العاصؓ بھی تھے، قافلہ پانی کے ایک گڈھے پر پہنچا تو عمرو بن العاص نے پوچھا: ارے گڈھے والے! تیرے گڈھے پر درندے آتے ہیں؟ فوراً حضرت عمرؓ نے فرمایا: او گڈھے والے! ہمیں نہ بتلانا، ہم درندوں پر (پانی پینے) آتے ہیں، اور درندے ہم پر آتے ہیں)

اور اس کو نقل کر کے فرماتے ہیں؛ قال فی المُصَفّٰی[1]: و بیقین معلوم است کہ حیاض حجاز غدیرِ کبیر نمی باشد، و نہ عشرِ در عشر، انتہی (ص ۵۶)

---

[1] اور یقینی طور پر معلوم ہے کہ حجاز کے گڈھے بڑا تالاب نہیں ہوتے ہیں، نہ دہ دردہ ہوتے ہیں ۱۲

خلاصۂ استدلال مجتہد صاحب یہ ہے کہ باوجودیکہ وہ حوض دَہ دردَہ نہ تھا، مگر حضرت عمرؓ نے سُؤرِ سباع سے اس کے نجس ہونے کا حکم نہ فرمایا؛

یہ ہماری دلیل ہے

اگرچہ مجتہد صاحب غلبۂ اشتیاقِ ثبوتِ مدّعا میں اَثرِ مذکور کو نقل کر تو بیٹھے، لیکن یہ نہ سمجھے کہ مجتہد صاحب کے مطلب کے، اثرِ مذکور سراسر معارض ہے، سو اول تو اس امر کو خوب سمجھ لیجئے کہ وہ حوض صغیر ہو یا کبیر، مگر بوجہ نجاست اس کے کسی وصف میں تغیُّر نہ آیا تھا، ورنہ اس کی نجاست میں پھر تردُّد ہی کیا تھا؟ اور استفسار عمرو بن العاص رضؓ و منع حضرت عمرؓ بالکل فضول و غیر مفید تھا۔

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ جب اُس کے کسی وصف میں تغیُّر نہ آیا تھا، تو پھر اول تو استفسار حضرت عمرو بن العاص اس پر شاہد ہے کہ ان کے نزدیک وقوعِ نجاست سے قبل التغیُّر بھی پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اگر بنائے نجاست موافق مشربِ جناب تغیُّرِ احد الاوصاف پر ہوتا، تو اول تو یہ امر مُدرَک بالحواس تھا، حضرت عمرو بن العاص خود دیکھ لیتے، سوال کی کیا ضرورت تھی؟ دوسرے حسبِ معروضۂ احقر جب اس پانی کے کسی وصف میں تغیُّر بھی نہ آیا تھا، تو پھر وہ پانی قاعدۂ جناب کے موافق طاہر ہونا چاہیے، وُرُودِ سباع تو درکنار، وقوعِ بول و براز کی نوبت کیوں نہ آئی ہو؟!

اور اسی وجہ سے بشرطِ فہم و انصافِ حدیثِ قُلّتَین میں جو یہ کلام ہے: سُئِلَ رسولُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم عَنِ الماءِ یکونُ فی الفَلَاۃِ مِنَ الاَرْضِ ومَا ینُوبُہٗ مِنَ الدَّوَابِّ والسِّبَاعِ صراحۃً اس امر پر شاہد ہے کہ حضراتِ صحابہ رضؓ کے نزدیک ماءِ قلیل وقوعِ نجاست سے قبل التغیُّر بھی ناپاک ہو جاتا تھا، ورنہ اس استفسار کی کیا ضرورت تھی؟

باقی رہے حضرت عُمرؓ، اُن کا مذہب بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قبل التغیُّر پانی وقوعِ نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، ورنہ حضرت عمرؓ اُن کے استفسار کے جواب میں اول تو یہ فرماتے کہ تمہاری بلا سے سباع یہاں آتے ہوں یا نہ آتے ہوں، جب تک پانی کے اوصاف میں تغیُّر نہیں آیا اس وقت تلک پاک سمجھا جائے گا، اور اگر نہیں فرمایا تھا تو حدیثِ قُلّتَین ہی سے استدلال فرمانا تھا، اور کہہ دینا تھا کہ اگرچہ درندے یہاں پانی پیتے ہوں مگر جب قلتین کی مقدار یا زیادہ ہے تو پھر کیا حرج ہے؟ تو حضرت عمرؓ نے جب حدیثِ بیرِ بضاعہ یا حدیثِ قلتین سے جواب نہ دیا، فقط یا صاحبَ الحوضِ! لَاتُخْبِرْنَا فرما کر بات کو ٹلا دیا، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس بارے میں کوئی حدیث مفیدِ تحدید، نہ حضرت عَمرو بن العاص رضؓ کو معلوم تھی نہ حضرت عمرؓ کو،

ہاں حضرت عمر رضؓ کی رائے میں وہ پانی پاک تھا، اور عمرو بن العاص رضؓ کو تردُّد تھا، تو حضرت عمر رضؓ نے جملۂ مذکور فرما کر ان کا رفعِ خلجان کر دیا، تو اول تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ پانی موافق رائے حضرت عمر رضؓ پاک تھا، اور ان کی رائے اور تحرّی میں وہ کثیر ہونا چاہیے، قلتین ہو یا کم و بیش۔

دوسرے فقط خیالات و توہّمات سے پانی پر حکمِ نجاست جاری نہیں کر سکتے، قلیل ہو یا کثیر، اور موقعِ مذکور میں حضرت عمرو بن العاص رضؓ کو اس کی نجاست کا وہم ہوتا تھا کہ شاید وقوعِ نجاست کی نوبت آگئی ہو۔ اور دَہ در دَہ اصل مذہب نہیں، چنانچہ مکرر سکرر اس کی کیفیت عرض کر چکا ہوں، تو اب وہ حوض اگر حسبِ ارشاد سامی عَشرٌ فی عَشرٍ سے کم بھی مانا جائے تو کیا حرج ہے؟ حسبِ اعتبارِ رائے مبتلیٰ بہ حضرت عمر رضؓ کی رائے کا بوجہ اولیٰ اعتبار کیا جائے گا، اگر دَہ در دَہ حسبِ ارشادِ متاخرین واجبُ العمل ہوگا تو ہم پر ہوگا، جب خود حضرت امام اس پر کاربند نہیں تو حضرت عمر رضؓ اس کے مخاطب کیونکر ہو سکتے ہیں؟!

مگر آپ فرمائیے کہ حسبِ معروضۂ سابق آپ کے مشرب کے یہ امر بالکل خلاف ہے، پھر آپ نے کیا سمجھ کر اس کو نقل فرمایا تھا؟ اس سے تو نہ تائیدِ قلتین کی نکلی نہ حدیثِ بیرِ بُضاعہ کی، بلکہ نکلتا ہے تو اس کا خلاف نکلتا ہے۔

② پرنالے کا واقعہ

اس کے بعد مجتہد صاحب نے دوسرا اثر حضرت عمر رضؓ کا نقل کیا ہے:

وَمَرَّ عمرُ بنُ الخَطّابِ یومًا فسَقَطَ علیہ شیءٌ من میزابٍ ومعہ صاحبٌ لہٗ فقال: یاصاحبَ المیزاب! ماؤُك طاهرٌ او نجسٌ؟ فقال عمرؓ: یاصاحبَ المیزاب! لاتُخبِرْنا، ومَضٰی، ذکرہ احمد۔

یہ بھی ہمارے خلاف نہیں

لیکن یہ بھی مثل اثرِ سابق اگر مخالف ہوگا تو مجتہد صاحب کے مخالف ہوگا، ہم کو کچھ مضرت نہیں، کیونکہ اگر نجاست تغیرِ اوصاف پر موقوف ہو تو اِدراک اس کا امرِ بدیہی تھا، سوال اور منع کی کیا ضرورت تھی؟ اور

---

[1] حضرت عمر رضؓ ایک دن تشریف لے جا رہے تھے کہ ان پر پرنالہ سے کچھ گرا، آپ کے ساتھ آپ کا کوئی ساتھی تھا، اس نے پوچھا: پرنالے والے! تیرا پانی پاک ہے یا ناپاک؟ حضرت عمر رضؓ نے فرمایا: پرنالہ والے! ہمیں نہ بتانا، اور تشریف لے گئے، اس اثر کو امام احمد نے ذکر کیا ہے (مگر یہ اثر مجھے نہ مُسندِ احمد میں ملا، نہ کسی اور کتاب میں ملا، خدا جانے صاحبِ مصباح نے کہاں سے نقل کیا ہے)

اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ حضرت عمرؓ کو اس کے طاہر ہونے کا ظن غالب ہوگا، اور قرائن وغیرہ سے اس کی طہارت معلوم ہوگی، اس لئے رفعًا للوہم وسدًا للوسواس اس کو منع فرمادیا۔[1]

مستدلاتِ احناف

بالجملہ یہ دونوں اثر مفیدِ مجتہد صاحب ہرگز نہیں، بشرطِ انصاف کچھ مُضر ہی ہیں، چونکہ مجتہد صاحب نے آثار کی بحث چھیڑی ہے اس لئے مناسب ہے کہ بعد انکشافِ حقیقت آثارِ منقولۂ مجتہد صاحب بنظرِ مزید اطمینان و اتمامِ حجت کچھ آثار اپنے مفیدِ مدعا اور بھی بیان کردیئے جائیں، سو دیکھئے!

① روایتِ[2] ابو قتادہ رضؓ میں موجود ہے کہ ان کے وضو کے پانی کو جب بلی پینے لگی تو انھوں نے برتن کو اچھی طرح اس کی طرف جھکا دیا، اس حال کو اُن کی زوجۃ الابن[3] کبشہ رضؓ نے تعجب اور حیرت سے دیکھا، اس بات پر انھوں نے فرمایا: إنَّ رسولَ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم قال: انَّہا لَیْسَتْ بِنَجِسٍ، انَّہا من الطَّوَّافِیْنَ علیکم اَوِ الطَّوَّافاتِ، یعنی بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں، یہ انھیں میں داخل ہے جن کی کثرت سے آمد و رفت تم پر ہوتی ہے۔

تو اب بشرطِ تدبُّر یہ امر ظاہر ہے کہ کبشہؓ اور حضرت ابو قتادہ رضؓ کے نزدیک ماءِ قلیل بوجہ اتصالِ نجاست قبل التغیُّر بھی ناپاک ہوجاتا ہے، کیونکہ ولوغ ہرّہ سے پانی میں تغیُّر تو آتا ہی نہیں، تو پھر اس کے پانی پینے پر کبشہ رضؓ کو کیوں انکار رہا؟ علاوہ ازیں حضرت ابو قتادہؓ نے بھی یہ جواب نہ فرمایا کہ ولوغ ہرّہ سے پانی میں تغیُّر تو آتا ہی نہیں تو پھر پانی میں کیا نقصان ہے؟ بلکہ یہ فرمایا کہ بلی کا جھوٹا حسبِ ارشادِ نبی علیہ السلام ناپاک نہیں۔

---

[1] یہ اَثر تو معلوم نہیں کون سی کتاب میں ہے؟ البتہ مسندِ احمد ص۲۱۰ ج۱ میں اس کے خلاف اَثر ہے کہ حضرت عمرؓ کے راستہ میں حضرت عباس رضؓ کے گھر کا پرنالہ پڑتا تھا، حضرت عمرؓ نے ایک جمعہ کو کپڑے بدلے، حضرت عباس کے گھر میں دو چوزے ذبح کئے گئے تھے، جب حضرت عمرؓ پرنالہ کے نیچے پہنچے تو ان پر وہ پانی گرا جس میں چوزوں کا خون ملا ہوا تھا، حضرت عمرؓ نے کسی کو وہ پرنالہ اکھاڑنے کا حکم دیا، اور گھر واپس گئے اور کپڑے نکال دیئے، اور دوسرے کپڑے بدلے، پھر تشریف لائے اور نمازِ جمعہ پڑھائی (آگے پھر پرنالہ دوبارہ لگانے کا ذکر ہے)

علاوہ ازیں مُصَنَّف ابن ابی شیبہ ص۱۹۲ ج۱ میں حضرت محمد بن سیرینؒ کا واقعہ ہے کہ وہ تشریف لے جارہے تھے کہ ان پر پرنالہ کا پانی گرا، حضرت نے اس کی تحقیق کی، اُن کو بتایا گیا کہ پانی پاک تھا، تو آپ نے اس کی کوئی پروا نہ کی ۱۲

[2] ترمذی ص۱۳ ج۱، [3] زَوْجَۃُ الاِبْن: بہو، لڑکے کی بیوی۔

② علاوہ ازیں حبشی جب چاہِ زمزم[1] میں گر پڑا تھا اور مر گیا تو حضرت ابنِ زبیرؓ نے جماعتِ صحابہؓ کے روبرو اس کا کل پانی نکلوایا، اور کسی نے انکار نہ کیا، جس قصہ کو علی بن مدینی بھی اس بارے میں حجتِ قطعی سمجھتے ہیں، کما مرَّ سابقًا۔

(۳-۶) اس کے سوا حضرت علیؓ و امام شعبی و ابراہیم نخعی و حمّاد بن ابی سلیمان سے بروایتِ متعددہ ثابت ہے کہ ان حضرات نے کنویں میں چوہے اور بلی اور طیر[2] اور مرغی وغیرہ کے مرجانے پر اس کے پانی نکالنے کا حکم فرمایا، چنانچہ طحاوی[3] نے بھی ان روایات کو باسانید نقل کیا ہے، اور ان روایات کو علیٰ قول البعض اگر ضعیف بھی کہا جائے تو کیا حرج ہے؟ روایتِ ابو قتادہؓ و دیگر روایاتِ سابقہ بلکہ حدیثِ قلتین، و دونوں اثرِ منقولہ جناب بھی ان کے مؤید ہیں، چنانچہ یہ سب امور گذر چکے، تو باوجود ان مؤیداتِ قویہ کے ان کا ضعف کچھ ثبوتِ مدعا میں مضر نہیں۔

انصاف کیجئے! اب آپ انصاف سے ملاحظہ فرمائیں کہ احادیثِ نبوی بالعموم و آثارِ صحابہ و تابعین سب کے سب آپ کے مخالف، اور بحمد اللہ مذہبِ حضرتِ امام کے کس قدر مصدِّق و مطابق ہیں؟! اور ہمارا کام فقط اسی قدر تھا، آگے آپ کو اختیار ہے، مانیں یا نہ مانیں، والامر بید اللہ الکریم۔

اس کے بعد مجتہد صاحب نے ڈیڑھ ورق سے زیادہ سیاہ کئے ہیں، سو اس میں یا تو الفاظِ شنیعہ ــــ مثل عادتِ قدیم ــــ کا استعمال، یا مطالبِ گذشتہ کی طرف اشارہ ہے، اس لئے جواب عرض کرنا فضول ہے، کوئی امرِ مفید اور کام کی بات ہوتی تو مضائقہ نہ تھا۔

الحمد للہ! کہ یہ دفعہ عاشر بھی ختم ہوئی، اور مجتہد صاحب کے جملہ امور کا جواب بالتفصیل معروض ہوا، وھٰذا آخر الکتاب، وَالْاَمْرُ بِیَدِ اللّٰہِ الْکَرِیْمِ الْوَهَّابِ وَاِلَیْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَآب، وَآخِرُ دَعْوٰنَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔

◆

---

[1] رواہ الطحاوی وابنُ ابی شیبہ (اعلاء السنن ص۱۷۷ ج ۱) [2] طیر: پرندہ [3] طحاوی شریف ص۱۷ ج۱ بابِ اول ۱۲

ضمیمہ

غیر مقلدین کا سب سے بڑا المیہ ظاہر پرستی اور خود رائی ہے، عقل و فہم کے نام سے بھی ان کو چڑ ہے، حتی کہ وہ قیاس شرعی کا بھی انکار کرتے ہیں، حضرت قدس سرّہ نے ادلّہ کاملہ کے آخر میں ایسے گیارہ سوالات اُٹھائے تھے جو تمام مسلمانوں میں مسلّمہ ہیں، اور اصحاب ظواہر سے پوچھا تھا کہ آپ لوگ ذرا ان سوالوں سے ظاہر پرستی کا دامن تھامے ہوئے عہدہ برآ ہو کر دکھائیں تو ہم جانیں کہ ظاہر پرستی سے کام چل سکتا ہے، یہ سوالات تسہیل ادلّہ کاملہ میں ملاحظہ فرمائیں —— حضرت قدس سرّہ کا منشا ان سوالات سے صرف یہ تنبیہ کرنا تھا کہ نصوص کے سرسری مطلب پر اکتفا کرنا، اور غور و خوض کو مطلق حرام خیال کرنا عقل دشمنی کے مترادف ہے، اور مولانا محمد حسین صاحب کے مُشتہَر کردہ چیلنج میں درج سب مسائل اسی قبیل کے ہیں، فقہاء نے نصوص میں غور و خوض کر کے جو صحیح بات ان کی سمجھ میں آئی ہے وہ طے کی ہے، پس ان پر طعن و تشنیع کرنا یا چیلنج دینا فریب خوردہ لوگوں ہی کا کام ہو سکتا ہے —— مگر پستی کا کوئی حد سے گذرنا دیکھیے! کہ وہ حضرات سوالات کی غرض ہی نہ سمجھ سکے، اول تو بہت حیران و سرگردان ہوئے، اور بالآخر مصباح الادلہ کے آخر میں ان کے جوابات دیئے، اور طرح طرح کی تاویلات کیں، یہی حضرت قدس سرہ کا منشا تھا کہ وہ ظاہر سے ہٹیں، چنانچہ زیر نظر ضمیمہ میں حضرت نے ان کی یہی بات پکڑ لی کہ دیکھئے جناب! ہر جگہ ظاہر پرستی سے کام نہیں چلتا، لہٰذا ہوش کے ناخن لو، اور عقل کے نعل بنواؤ!

تذییل[1] وتذنیب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد اتمامِ رسالہ ناظرانِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ ادلۂ کاملہ کے آخر میں سوالاتِ عشرہ مندرجۂ اشتہارِ مولوی محمد حسین کے جوابوں کے بعد بطور "التماس و یادداشت" یہ بیان کیا تھا کہ:

"ہم نے یوں سنا ہے اگر کوئی شخص ٹھکانے کی بات کہتا ہے تو آپ اس کو مضامینِ شعریہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں، اور اس بہانہ سے جواب سے سبک دوش ہو جاتے ہیں، سو اگر آپ کی یہی ظاہر پرستی ہے تو ہم کو ڈر ہے کہ کہیں آپ آیاتِ متشابہات کے معانی ظاہر واپنی خودرائی سے مراد لینے لگیں، اور نصوصِ قرآنی میں اپنی ظاہر پرستی وخودرائی سے خلافِ عقل ونقل تصرفات بے جا فرمانے لگیں"

اور اس کے بعد دس۱۰ گیارہ۱۱ مثالیں آیاتِ قرآنی میں سے نقل کر کے کہہ دیا تھا کہ:

"آپ کے انداز ظاہر پرستی سے کیا عجب ہے جو آپ ان نصوص کے معانی ظاہرہ مراد لے کر سارے جہاں کا خلاف کریں، اور عقل ونقل دونوں کو یک لخت جواب دے بیٹھیں، سو ایسی ظاہر پرستی وخودرائی سے خدا کے لئے تائب ہو جائیے، اور فہم وانصاف سے کام لیجئے، اور تعصب بے جا سے باز آئیے، افسوس! آپ نے اتنا نہ سمجھا کہ جس بات کے آپ اوروں سے طالب ہیں، بھلا اور لوگ اس بات کے آپ سے طالب کیوں نہ ہوں گے؟! پھر آپ نے پہلے اپنے گھر کی خبر کیوں نہ لی؟ یہ نہ دیکھا کہ ہم اوروں سے حدیث صحیح، نص صریح، متفق علیہ، قطعی الدلالہ کے طالب ہیں، اور ہم سے طالب ہوں گے تو ہم کہاں سے لائیں گے؟ بحکمِ مناظرہ اول آپ کو لازم تھا کہ مطالب مشارٌ الیہا کے لئے احادیثِ موصوفہ بوصفِ مذکور پیش کرتے، اس وقت ہم سے اس قسم کی احادیث کی درخواست فرماتے، یہ بے انصافی نہیں تو کیا ہے؟!"

---

[1] تذییل: ضمیمہ، ذَیَّلَ الکتاب: کتاب کے آخر میں کچھ بڑھانا۔ تذنیب: تتمہ، ذَنَّبَ الکتاب: تتمہ لگانا ۱۲

کلماتِ شتم کا جھاڑ باندھ دیا!

ہماری اس التماسِ خیرخواہانہ اور تنبیہِ مشفقانہ پر مجتہد مولوی محمد احسن صاحب کو بجائے تنبیہ اُلٹا وہ غیظ و غضب آیا کہ خدا کی پناہ! کلماتِ سَبّ و شتم، و طعن و لعن، و تفسیق[1] و تضلیل کے لکھنے میں خوب عرق ریزی[2] کی ہے، اور جس قدر کلماتِ ناشائستہ و غیر مہذّب درجِ کتاب ہونے سے بچ رہے تھے، مجتہد صاحب نے سب کے سب منہ کی راہ اس تحریرِ اخیر میں اُگل دیئے، جزاکم اللہُ!

اس پر خوبی یہ کہ مُقرِّظینِ رسالہ، مجتہد صاحب کی ظرافتِ مہذّبانہ کی تعریف میں رَطْبُ اللسان[3] ہیں، بلکہ مولوی عبید اللہ صاحب تو اس اپنی ظرافتِ[4] مصطلحہ کے بارے میں جو کہ سراسر سبّ و شتم متعصّبانہ اور لعن و طعنِ جاہلانہ ہے قولِ شیخ[5] ؎

بہ پرویزن معرفت بیختہ بشہد ظرافت درآمیختہ[6]

پڑھتے ہیں، نعوذ باللہ من ذٰلک! اگر یہی حال ہے تو تمام رند بازاری اور تبرا گویوں کو اعلیٰ درجہ کا اہلِ معرفت و ظرافت کہنا چاہیے، حق تعالیٰ شانہٗ جملہ اہلِ ایمان کو اس معرفت و ظرافت سے محفوظ رکھے! کسی نے حق فرمایا ہے: "ہر چہ گیرد علّتے علّت شود[7]"

سو مجتہد صاحب نے اول تو یہ کیا ہے کہ شروع التماس میں جو عبارت، ادلّہ کاملہ میں مرقوم تھی، اپنی لیاقت ظاہر فرمانے کو جا بجا اسی کو مسخ و نسخ، متغیّر و متبدّل کر کے اور گھٹا بڑھا کر فخر و مباہات کے ساتھ رقم فرمایا ہے، سو اس امر کا جواب تو ہماری طرف سے بس یہی کافی ہے ؎

---

[1] تَفْسِیق: فاسق قرار دینا، تَضْلِیل: گمراہ قرار دینا [2] کمال محنت کی ہے، نہایت جانفشانی کی ہے ۱۲

[3] رَطْبُ اللسان: تر زبان، بہت تعریف کرنے والے ۱۲ [4] یعنی جو ان کی اصطلاح میں ظرافت ہے، اور حقیقت میں سبّ و شتم ۱۲

[5] شیخ سعدی رحمہ اللہ کا اصل شعر اس طرح ہے ؎

بہ پرویزنِ معرفت بیختہ بشہدِ عبادت برآمیختہ

ترجمہ و مطلب: ایک دوا فروش نے کتنی عمدہ بات کہی تھی کہ اگر تجھے شفا مطلوب ہے تو وہ کڑوی دوا پی جو معرفت کی چھلنی سے چھنی ہوئی ہو اور عبادت کے شہد سے میٹھی کی ہوئی ہے (بوستاں ص۵۲ بابِ اول سب رنگ) ۱۲

[6] پرویزن: آٹا چھاننے کی چھلنی، ترجمہ: معرفت کی چھلنی سے چھنا ہوا ٭ ظرافت کے شہد کے ساتھ ملا ہوا، ۱۲ [7] جو بھی چیز کوئی علّت اپناتی ہے سراپا علّت بن جاتی ہے ۱۲

ہرچہ مردم می کند بوزینہ ہم آن کند کز مرد بیند دمبدم[1]

جو صاحب فہم عبارتِ ادلّہ اور مجتہد صاحب کی تحریر کو ملاحظہ فرمائیں گے، بلا تامّل اِن شاء اللہ عرضِ احقر کی تصدیق کریں گے، اور جس قدر مجتہد صاحب نے ہماری مخالفت کی وجہ سے متعصبانہ جملہ مقلّدین اور تقلید کے بارے میں لعن وطعن، سب وشتم ظاہر کیا ہے، اس کے جواب میں ارشاد حضرت سید المرسلین: اَلْمُسْتَبَّانِ مَا قَالَا، فَعَلَى الْبَادِي مَا لَمْ يَعْتَدِ[2] الْمَظْلُوْمُ، اور لَا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوْقِ وَلَا يَرْمِيْهِ بِالْكُفْرِ إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهٗ كَذٰلِكَ[3] ہماری تائید کے لئے کافی ووافی ہے۔

افسوس! کہ مجتہد آخر الزماں نے اپنی ظرافتِ مصطلحہ کے جوش میں جملہ مقلّدین اور خود تقلیدِ علمائے مجتہدین کی شان میں وہ کلماتِ ناشائستہ صراحۃً اور دلالۃً زیبِ رقم فرمائے ہیں کہ مصداق إِذَا خَاصَمَ فَجَرَ[4] کو کھلم کھلا مشاہد کرا دیا ہے، یہ بھی نہ سمجھے کہ گروہِ اعظمِ امت، سلف وخلف میں ہمیشہ دائرۂ تقلید میں داخل رہا ہے، تو اب اس طعن وتشنیع کی نوبت کہاں تلک پہنچتی ہے؟!

معلوم ہے دعوے کی حقیقت!

رہا یہ امر کہ ہمارے مجتہد صاحب بڑے طمطراق کے ساتھ اپنے اتباعِ سنت وعمل بالحدیث کے مدعی ہیں، اور جملہ مقلّدین بلکہ ائمۂ مجتہدین کو تارکِ حدیث، اور ان کے اقوال کو مخالفِ ارشاداتِ حدیث سمجھتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

> ”مقلّدین کے نزدیک جس قدر روایاتِ فقہ معتبر ہیں، قرآن وحدیث کب معتبر ہو سکتے ہیں؟ حدیث میں تو موضوع ومنکر ومضطرب ومختص ومقیّد ومؤوّل ومعارض ہونے کے احتمال موجود ہیں، اور اقوالِ ائمہ میں یہ خرخشہ بالکل نہیں“

سو جاننے والے خوب جانتے ہیں کہ یہ وہی پرانا رونا ہے جو یہ حضرات عوام کی دھوکا دہی

---

[1] جو کچھ انسان کرتا ہے بندر بھی کرتا ہے ÷ جو انسان سے پے درپے دیکھتا ہے وہی کرتا ہے۔ (مثنوی صفحہ ۹ سب رنگ، دفتر اول) ۱۲ [2] دو گالی گلوچ کرنے والے جو کچھ کہتے ہیں وہ ابتدا کرنے والے پر پڑتا ہے جب تک مظلوم حد سے نہ بڑھے (مشکوٰۃ حدیث ۴۸۱۸) ۱۲ [3] جو بھی شخص کسی پر فسق یا کفر کا طعن کرتا ہے تو وہ بات اسی پر پلٹ جاتی ہے، اگر اس کا ساتھی ویسا نہیں ہوتا (مشکوٰۃ حدیث ۴۸۱۶) ۱۲

[4] منافق جب لڑتا ہے تو گالی گلوچ کرتا ہے (مشکوٰۃ حدیث ۵۶) ۱۲

کو کیا کرتے ہیں، اور جیسے حضراتِ شیعہ اپنے اظہارِ[1] حقیقت کے لئے محبتِ اہلِ بیت کی جھوٹی آڑ لے کر جملہ اہلِ سنّت کو دشمنِ اہلِ بیت کہتے چلے آئے ہیں، ویسے ہی یہ صاحب بھی عمل بالحدیث کے مدّعی بن کر اپنے دام میں لانے کے لئے مقلّدینِ ائمہ مجتہدین کو تارکِ حدیث و مخالف کہہ کر عوام کے رو برو اپنا دل خوش کر لیتے ہیں، مگر یہ زبانی اور بے اصل دعوے اگر کسی کو مفید ہوتے تو گروہ اہلِ کتاب و اہلِ تشیّع کو بھی ضرور مفید ہوتے۔ ؎

اے آنکہ لاف می زنی از دل کہ عاشق است   طوبیٰ لک ار زبانِ تو با دل مطابق است![2]

عمل بالحدیث کی حقیقت

محبتِ اہلِ بیت اگر اتباعِ اقوال و اعمالِ اہلِ بیت، اور قدر شناسی و مرتبہ دانئ اہلِ بیت کا نام ہے، تو شیعہ کو ان جھوٹے دعووں کی سزا[3] ضرور ملے گی، ہاں محبتِ اہلِ بیت اگر محض تبرّا گوئی اصحابِ کرام کو کہتے ہیں تو پھر حضراتِ شیعہ جو کچھ کہیں سو بجا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس عمل بالحدیث اگر مطلب فہمی و مقصود دانئ کلامِ نبوی، اور اتباع اقوال و افعال و اخلاق و عادات و اطوار و اوضاع و عبادات و معاملاتِ حضرت رسولِ اکرم ﷺ کو کہتے ہیں تب تو ان صاحبوں کے دعوئے عمل بالحدیث کی لغویّت اور اربابِ تقلید پر خلافِ حدیث و ترکِ ارشادِ نبوی کی تہمت لگانے کی حقیقت ان شاء اللہ اظہر من الشمس ہو جائے گی، ہاں عمل بالحدیث کی حقیقت اگر فقط یہی امر ہے کہ جملہ مقلّدینِ سلف و خلف کو لعن و طعن و سب و شتم سے یاد کیا جائے، اور کھلم کھلا ان کی تفسیق و تضلیل کی جائے، اور بوقتِ درس و تدریسِ حدیث و فقہ و ترجمہ کلام اللہ فقہاء و مقلّدین کو دشناماتِ مُغلّظہ دینا افضل الاعمال سمجھا جائے، اور کتبِ فقہ کی بے حرمتی احسنِ عبادات خیال کی جائے، اگرچہ معانی فہمی تو درکنار عربی عبارت کا ترجمہ بھی نہ کر سکتے ہوں، اور مشکوٰۃ شریف کا بھی مظاہرِ حق دیکھ دیکھ کر ایک ایک لفظ کا ترجمہ کراتے ہوں، یا صرف و نحو و معانی و ادب سے بھی بعض بے بہرہ ہوں، یا افعال و اعمال و اخلاق و عادات بھی خلافِ سنّت ہوں، اور معاملاتِ خلافِ شریعت سے بھی چاہے احتراز نہ کرتے ہوں، بلکہ نشست و برخاست

---

[1] یعنی حقیقت میں ان کو اہلِ سنّت کے ساتھ دشمنی ہے چنانچہ خاندانِ نبوت کی محبت کی آڑ لے کر دل کے پھپھولے پھوڑتے ہیں

[2] اے وہ شخص کہ گپ اڑاتا ہے تو کہ دل سے عاشق ہے تو: تجھے مبارک! اگر تیری زبان دل کے ساتھ موافق ہے ۱۲

[3] کیونکہ ان میں اتباع اور قدر دانی نہیں پائی جاتی ۱۲

اور وضع ولباس تلک بھی گو خلافِ طریقۂ اہلِ اسلام ہو، اور چاہے مُواکلت ومشاربت ومُجالست ومؤانستِ کفار، اور ان کی کمیٹیوں کی مُشارکت وملاقات کو سرمایۂ عزّ وافتخار سمجھتے ہوں، اور کفار سے اختلاط واتحاد اور رسم اہدار واتحاف بھی خواہ اس قدر رکھتے ہوں کہ تبرکاتِ حرمین شریفین بھی بلا ضرورت بوجہ اخلاص ان کے پیش کش کئے جائیں، تقویٰ وطہارت وصلاح ودیانت بلکہ صلوٰۃ مع الجماعت کے بھی گو پابند نہ ہوں، تو پھر یہ مدعیانِ عمل بالحدیث بغلیں بجائیں خوشیاں منائیں جو چاہیں سو فرمائیں، ہم ہارے اور یہ جیتے، بقول شخصے: "آپ جو چاہیں کہیں آپ کی بن[1] آئی ہے"

بڑوں کے منہ[2] آنا

کمالِ حیرت ہے کہ چند مسائلِ جزئیہ کے خلاف کی وجہ سے کہ جن میں ہر ایک جانب کے مؤید، اقوال وافعالِ سلفِ صالحین بلکہ خود احادیثِ حضرت سید المرسلین موجود ہوں، اور علمائے معتبرین اہلِ سنّت وجماعت میں کبھی کسی نے اس اختلاف کی وجہ سے کسی کے اوپر بے باکانہ طعن وتشنیع نہ کیا ہو، آج کل کے عامل بالحدیث اس اختلافِ جزئی کی وجہ سے گروہِ اعظم اہلِ اسلام کو گمراہ فرمائیں، اور فسق وضلالت کا دھبہ ان پر لگائیں، اور وہ مدعیانِ عمل بالحدیث جو علم وعمل وتقویٰ ودیانت کسی امر میں بھی ان کے ہمسر نہیں ہو سکتے ان کی بددینی وگمراہی کا دعوی کریں، کیوں نہ ہو آخر حسبِ ارشاد جناب رسالتمآب ﷺ لَعَنَ اٰخِرُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ[3] أَوَّلَهَا منجملہ علاماتِ قیامت ہے ؟!

چھلنی کیا بولے جس میں سَتّر چھید!

علاوہ ازیں آپ کا یہ اعتراض کہ مقلّدین، حدیث میں موضوع ومضطرب ومُؤوّل ومقیّد ومخصّص ہونے کے احتمال پیدا کرتے ہیں، معلوم نہیں اس کا مبنی کیا ہے ؟ اہلِ سنّت وجماعت میں وہ کون ہے جو ان امور کا قائل نہیں ؟! خود آپ بھی احادیثِ کثیرہ کے منسوخ وضعیف ومتروک ومؤوّل وغیرہ ہونے کے قائل ہیں، فرق ہے تو اتنا ہے کہ آپ خلافِ قاعدۂ عقل ونقل ان امور کو احادیث میں جاری کرتے ہیں، اور علماء وفقہاء مطابقِ حکم عقل ونقل ان کا استعمال فرماتے ہیں، دیکھئے!

---

[1] بن آنا: مراد حاصل ہونا ۱۲ [2] منہ آنا: برا بھلا کہنا، طعن وتشنیع کرنا ۱۲

[3] علاماتِ قیامت میں سے ہے کہ اس امت کے پچھلے پہلوں پر لعنت کریں گے (مشکوٰۃ حدیث نمبر ۵۴۵۰) ۱۲

① آپ حدیث لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِاُمِّ الْقُرْاٰنِ کے عموم پر ایسے جمے کہ نہ تو نصِ قرآنی اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ الخ کے خلاف کا خیال کیا، نہ حکمِ نبوی وَاِذَا قَرَأَ فَاَنْصِتُوْا کی پرواہ کی، نہ استثنائے حضرت جابرؓ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ وَرَاءَ الْاِمَامِ جو مرفوعاً وموقوفاً مروی ہے مقبول ہوا، نہ ارشاد فَقِرَاءَۃُ الْاِمَامِ قِرَاءَۃٌ لَّہٗ کی ـــــ کہ جس کے بعض طرق صحیح بلکہ علیٰ شرطِ الشیخین ہیں ـــــ شنوائی ہوئی، بلکہ یہی ارشاد ہوا کہ کسی حال میں قراءتِ فاتحہ ترک نہ ہو، خواہ امام سکتات کرے یا نہ کرے، اور حدیثِ صحیح سے ثبوت سکتات ہو یا نہ ہو، چنانچہ یہ جملہ امور دفعہ رابع میں مفصل گذر چکے ہیں، بالجملہ جب آپ ظاہرِ عموم پر اڑے تو ایسے اڑے کہ اکھاڑے نہ اکھڑے، قرآن کی شنوائی ہوئی نہ احادیثِ صحیحہ کی، ارشادِ صحابہؓ کا خیال ہوا نہ اقوالِ ائمہ کا۔

② اور جب تخصیص کی سوجھی تو حدیثِ صحیح اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا یُنَجِّسُہٗ شَیْءٌ کی تخصیص کو بوجہ استثنائے اِلَّا اَنْ تَغَیَّرَ رِیْحُہٗ اَوْ طَعْمُہٗ اَوْ لَوْنُہٗ جس کو بیہقی نے اور ابنِ ماجہ نے بھی اسی کے قریب قریب بیان کیا ہے، آپ نے قبول ومنظور فرمالیا، حالانکہ زیادتیٔ مذکورہ کی ضعف کے آپ بالتصریح قائل ہیں۔

سو اس سے ظاہر ہے کہ آپ کے غیر مقلد ومجتہد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ آپ مطالب فہمی حدیث اور عمل بالحدیث میں کسی قاعدہ عقلیہ ونقلیہ کے ہرگز پابند نہیں، جو خیال دل میں سما گیا اس کے مقابلہ میں قوی سے قوی دلیل بھی ھَبَاءً مَّنْثُوْرًا[1] ہے ـــــ آپ کے روبرو ـــــ زیادہ وقعت نہیں رکھتی، اور اپنے خیال کی تائید کی وجہ سے دلائلِ ضعیفہ بھی اعلیٰ درجہ کے مثبتِ مدعا، اور دلائلِ قویہ کے مقابلہ میں معمول بہا ہو جاتے ہیں۔

حدیث لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِاُمِّ الْقُرْاٰنِ کی تخصیص آپ کے خیال کی مخالفت کی وجہ سے نہ نصِ قرآنی سے ہو سکی، نہ احادیثِ صحیحہ صریحہ سے یہ کام چلا، اقوالِ صحابہؓ وغیرہ کا تو ذکر کیا ہے؟! اور حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا یُنَجِّسُہٗ شَیْءٌ کی تخصیص پاسِ مشرب کی وجہ سے زیادتیٔ ضعیفہ سے تسلیم کر بیٹھے، حالانکہ خود حدیث الماءُ طَهُوْرٌ کے مقابلہ میں احادیثِ صحیحہ مثل ولوغِ کلب اور لَا یَبُوْلَنَّ اَحَدُکُمْ فِی الْمَاءِ الرَّاکِدِ الخ اور مُسْتَیْقِظْ اور قُلَّتَیْنِ وغیرہ کی وہ وہ تاویلات تراشی ہیں، اور حسبِ قواعدِ معقول وحداتِ ثمانیہ تناقض کی وہ تحقیق فرمائی ہے کہ جن کو مُؤَوِّلِ حدیث وتارکِ

---

[1] پریشان غبار ۱۲

حدیث فرماتے ہیں وہ بھی وہاں تلک نہ پہنچ سکے، بلکہ بہت پیچھے رہ گئے، مگر پھر تماشا ہے کہ یا تو حدیث الماءُ طَهُورٌ کے روبرو احادیثِ مذکورہ متعددہ صحیحہ کی تاویلاتِ رکیکہ ضعیفہ فرما کر آپ اس کو بجنسہ معمول بہا بنائیں، اور یا اس زیادتی سے کہ جس کے ضعف کو خود بھی تسلیم فرماتے ہو، خلافِ مذہب اہلِ حدیث اس کی تخصیص زور و شور کے ساتھ آپ بیان فرمائیں، چنانچہ یہ مضامین اسی کتاب کے دفعۂ عاشر میں بالتفصیل مذکور ہو چکے ہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ در بارۂ تاویل و تخصیص و تقیید و تعارض حدیث آپ کا قدم کسی سے پیچھے ہٹا ہوا نہیں ہے، فرق ہے تو یہی ہے کہ بے چارے مقلّدین حسبِ قواعدِ عقلیہ و نقلیہ ان امور کو جاری کرتے ہیں، اور آپ محض اپنے خیالات و توہّمات سے کام لیتے ہیں، اور اسی پابندی عقل و نقل کی وجہ سے ان کو مقلِّد کہتے ہیں، اور آپ مجتہد العصر کہلاتے ہیں، سو ہم بھی اس وجہ سے آپ کو مجتہد سمجھتے ہیں، اور وہ تعجّب و تردّد جو کہ آپ کے مجتہد ہونے میں ہم کو لاحق تھا، الحمد للہ کہ اس کا ازالہ بالکلیہ ہو گیا، اور خوب سمجھ میں آگیا کہ آپ اور آپ کے اَمثال[1] اول اس لقب کے مستحق اور اس منصب کے لائق ہیں، مقلدین بے چارے تو کس شمار میں ہیں؟! آپ تو بعض ان امور کے بھی مقیّد نہیں جس کے ائمہ مجتہدین پابند ہیں۔

مگر ہاں اس میں البتہ تردد و حیرت ہے کہ آپ مدّعیِ عمل بالحدیث کس وجہ سے ہیں؟ اور زُمرۂ اہلِ ظاہر میں کیونکر شمار ہوتے ہیں؟ اس کی وجہ بجز اس کے کہ آپ صاحب فقط زبانی تحسین و توصیفِ عمل بالحدیث میں رَطْبُ اللسان ہیں، اور مجتہدین و فقہاءِ مقلّدین سے آپ کو تعصّب و عناد ہے، اور بظاہر کچھ سمجھ میں نہیں آتی، لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا[2]۔

اب اس خوبی و لیاقت پر آپ سب کے ذمہ مخالفتِ حدیث کا الزام لگاتے ہیں، اور آپ کے جو کچھ خیال میں آتا ہے سو کرتے ہیں، اوروں پر ادنیٰ وہم سے ترکِ حدیث کا فتویٰ دیا جاتا ہے، اور اپنے آپ جو الٹا سیدھا سمجھ میں آتا ہے بلا لحاظ نصوص اس پر عمل کیا جاتا ہے، باوجود اس کے آپ متبعِ سنت سمجھے جاتے ہیں، اور سب کو مخالفِ سنت کا لقب دیا جاتا ہے!!

---

[1] اَمثال: مانند [2] شاید اللہ تعالیٰ آئندہ کوئی نئی بات دل میں پیدا فرمادیں (اور آپ کے اہلِ حدیث ہونے کی حقیقت سمجھ میں آجائے، اب تک تو آئی نہیں) ۱۲

آپ کے نصیب میں تو ہزاروں حصہ بھی نہیں!

علیٰ ہٰذا القیاس آپ کا یہ فرمانا کہ: " اول تو چاروں اماموں میں حدیثیں بٹ ہی گئی ہیں، بعدہ کوئی حدیث مخصوص ہے، کوئی مُؤوَّل، کوئی مقیَّد، کوئی معارض وغیرِ ذلک من الاحتمالات الکثیرۃ "

آپ کی قلتِ تدبُّر و شدتِ تعصُّب پر دال ہے، ابھی عرض کرچکا ہوں کہ وہ کون ہے جو جملہ احادیث کے ظاہر پر عمل کرتا ہے؟ اہلِ فقہ ہوں یا اہلِ ظاہر، تاویل و تخصیص وغیرہ احادیث میں سب جاری کرتے ہیں، حضرت فخرِ عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور حضرات صحابۂ کرام سے یہ بالتصریح بکثرت ثابت ہیں، احادیث کو ملاحظہ فرمالیجئے، غایت سے غایت فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ علمائے راسخین اور ان کے مُتَّبِعین بپابندیٔ قواعدِ نقلیہ وعقلیہ اس قسم کے تصرُّفات نصوص میں جاری کرتے ہیں، اور آپ اور آپ کے اَمثال اپنے اجتہادِ طبع زاد کے زور سے خلافِ نقل وعقل جو چاہتے ہیں کر گذرتے ہیں، کما مَرّ آنفاً

اور بوجہ اختلافِ مسائلِ فقہ اگر ائمہ اَربعہ میں آپ کے معنیٰ مراد کے موافق احادیث کا منقسم ہونا لازم آتا ہے، اور اس وجہ سے شوافع، احناف وغیرہ کے حصہ میں ایک ایک رُبُعِ مجموعۂ احادیث کا آتا ہے، تو اس کی تسلیم میں بھی آپ ہی کو زیادہ دِقت پیش آئے گی، کیونکہ بزعمِ جناب مقلدینِ ائمہ اربعہ کو ایک ایک رُبُع تو مُیَسَّر ہوگیا، بخلاف محدِّثینِ زمانۂ حال کے کہ جتنی زبانیں اتنے ہی مذہب ہو رہے ہیں، سو اس حساب سے تو آپ کو ہزاروں حصہ بھی نصیب نہیں ہوسکتا! جیسا خلافِ فرعی بین المذاہب الاربعہ موجود ہے، ویسا ہی اختلافِ مسائل محدِّثینِ زمانۂ حال میں محقَّق ہو رہا ہے، اور ہر ایک مجتہد مستقل نظر آتا ہے، مسئلۂ تحدیدِ مار میں دیکھئے! آپ نے ہی جمہورِ محدِّثین بلکہ خود رائے رئیس المجتہدین مولوی نذیر حسین صاحب کا خلاف کیا ہے، مسئلۂ تقلید میں دیکھئے! خود رئیس المجتہدین کی رائے پہلے کچھ اور تھی بعد میں کچھ اور ہوگئی، مِعیار اور ثبوت الحق الحقیق کو ملاحظہ فرمالیجئے، اور آپ تو نہ مِعیار کے تابع نہ ثبوتُ الحق الحقیق کے پابند، اگر تابع ہو تو وہی تقلید کی قید گلے میں پڑتی ہے.

اور یہ امر ظاہر ہے کہ بین الائمۃ الاربعہ جو خلاف ہے اس کا مبنیٰ فقط یہی ہے کہ حدیث کے معنیٰ سمجھنے اور اس پر عمل کرنے میں ایک دوسرے کے تابع نہیں، بلکہ بالاستقلال جو معنیٰ راجح معلوم ہوتے ہیں ہر ایک اس کا پابند ہے، اور بوجہ غلبۂ ظن اسی جانب کو حق سمجھتا

ہے، سو یہی امر بعینہ باہم محدثینِ زمانہ حال میں موجود ہے، یعنی ہر ایک یوں چاہتا ہے کہ مثل ائمہ مجتہدین بلا اتباعِ غیر حدیث پر عمل کرے، اور جو مضمون اپنی رائے میں حدیث سے راجح معلوم ہو اس کو معمول بہ ٹھیرا دے، تو جیسا بوجہ اختلافِ رائے و فہم وہاں اختلافِ مسائل پیش آیا، باوجودیکہ ہر ایک امام کا منشأ اصلی یہی تھا کہ مطابقِ ارشادِ رسول عمل کیا جائے، بعینہ ایسا ہی یہاں بھی اختلاف ضرور پیش آئے گا، گو مقصود امرِ واحد ہو، اور معنی ظاہر حدیث اگر ایسے واحد معین ہوتے کہ جس میں اختلاف و رائے کی گنجائش ہی نہ ہوتی، تو داؤد ظاہری و ابنِ تیمیہ و ابنِ قیم و امام شوکانی و نواب صدیق الحسن خاں و مولوی نذیر حسین صاحب وغیرہ عاملین علی الظاہر میں ایک مسئلہ بھی مختلف فیہ نہ ہوتا، حالانکہ خود اہلِ ظاہر میں باہم سینکڑوں مسئلے مختلف فیہ موجود ہیں۔

بالجملہ جب ایک، دوسرے کی رائے اور فہم کا تابع نہ ہوگا، بلکہ اپنی رائے کو فہمِ مطالبِ حدیث میں مستقل سمجھے گا، تو وقوعِ اختلاف ضروری ہے، بنائً علیہ محدثینِ زمانۂ حال مثل مولوی محمد احسن صاحب وغیرہ جب اپنی رائے پر دربارۂ عمل بالحدیث اعتماد کر کے ترکِ تقلید اختیار فرمائیں گے، تو ضرور مسائلِ شرعیہ میں اختلافِ مذکور پیش آئے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ مجتہدینِ خیر القرون اگر اپنی رائے کو مستقل سمجھتے ہیں تو باہم ایک دوسرے کے مقابلہ میں مستقل سمجھتے ہیں، یہ نہیں کہ مثل بعض محدثینِ زمانۂ اخیر اپنے معنی اور فہم کے مقابلہ میں نہ اجماع کی سنیں، نہ اقوالِ صحابہ مفسرینِ حدیث کی مانیں، بلکہ غلبۂ شوقِ عمل بالحدیث میں ماننا تو درکنار ابدعاتِ عمری و بدعاتِ عثمانی وغیرہ کی فہرست تیار ہونے لگے، بلکہ احادیثِ مرفوعہ میں بھی قابلِ اعتماد صحیحین ہی سمجھی جائیں، اور ترقی کریں تو پھر کسی کی بھی شنوائی نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ کوئی استوار علی العرش کے معنی خلافِ سلف کہہ رہا ہے، کوئی متعہ کی حرمت میں متأمل ہے، کوئی حلتِ نکاح کو چار میں محدود نہیں رکھتا، بلکہ عام اجازت ہے کہ جتنے چاہے نکاح ایک وقت میں کر لو، کوئی جمعہ کی اول اذان کو بدعت کہتا ہے، کوئی بیس تراویح کو مذموم سمجھتا ہے، کوئی لغاتِ سبعہ میں سے فقط لغتِ قریش کے باقی رکھنے پر طعن کرتا ہے، کوئی پچپن چھپن سالہ پر شیخ فانی کا حکم جاری کرتا ہے، کوئی طلقاتِ ثلث فی وقتِ واحد کے وقوع کو باطل کہتا ہے، حالانکہ ائمہ اربعہ میں ان مسائل میں باہم خلاف نہیں، سو جب اس کو دیکھا جاتا ہے تو پھر تو وہی خلافِ مذکور جس کی بنا پر بے چارے مقلد معتوب تھے اور دوبالا ہوا جاتا ہے۔

جناب مجتہد صاحب! آپ نے احادیث کے منقسم ہونے کے اچھے معنی تراشے، جن کی رو سے ایک دو حدیث صحیح تو کیا؟ کوئی ضعیف حدیث بھی اگر آپ کے حصّہ میں آجائے تو زہے نصیب! مجھ کو تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ادھر تو آپ کو عمل بالحدیث اور اجتہاد کا شوق، ادھر آپ نے بوجہ اختلافِ فروعی احادیث کو بین المجتہدین ایسا منقسم فرمایا کہ آپ کو ایک دو حدیث کے ملنے کی بھی امید نہیں، تو اب ناچار بوجہ شوقِ اجتہاد و عمل بالحدیث آپ ایجادِ احادیث کی طرف متوجہ نہ ہوں گے تو پھر کیا کریں گے؟ نعوذ باللہ من سوء الفہم[1]۔ پھر اس فہم و فراست پر غضب ہے کہ آپ بیباکانہ جملہ مقلِّدین و سلفِ صالحین پر زبان درازی فرماتے ہیں!

آمدم برسرِ مطلب[2]

اب مجتہد صاحب کی طولِ لاطائل وطعن وتشنیع کے جواب کے بعد مطلبِ اصلی شروع کرتا ہوں، اور دس گیارہ مثالیں جو ہم نے ادلّۂ کاملہ میں بیان کی تھیں، اُن کے جواب میں جو مجتہد صاحب نے بڑی عرق ریزی فرمائی ہے اس کی کیفیت ہدیۂ ناظرین کرتا ہوں۔

ہمارا پہلا سوال

سنیئے! ہم نے مجتہد صاحب کی نسبت یہ عرض کیا تھا کہ:

> ”آپ کی ظاہر پرستی اور خود رائی سے ہم کو یہ بھی اندیشہ ہے کہ آپ بہت سی احادیث کو معارضِ قرآن سمجھ کر پایۂ اعتبار سے ساقط فرمائیں گے، کیونکہ حدیث گو صحیح ہی کیوں نہ ہو، پر کہیں قرآن کو ملتی ہے؟ —— حدیثوں اور روایات تواریخ سے بہ نسبت قرآن شریف اگر کفار کا ریب و تردُّد میں ہونا سمجھ میں آتا ہے، تو خود قرآن میں لَارَیْبَ فِیْہِ فرماتے ہیں، جس سے وقوعِ نکرہ فی سیاق النفی بالکل ریب و تردُّد کا نہ ہونا ثابت ہوتا ہے“، انتہیٰ۔

ان کے جواب کی تمہید

اس کے جواب میں مجتہد بے بدل اول تو وہی پرانا رونا روتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ ”اربابِ الباب[3] پر بخوبی واضح ولائح ہے کہ کوئی سوال ان گیارہ سوالوں میں سے استحقاقِ جواب نہیں رکھتا، کیونکہ سوال بمقابلہ سوال ہے، اور نیز کوئی غرضِ صحیح قابلِ سماعت اہلِ انصاف ان سوالوں سے معلوم نہیں ہوتی“ —— اس کے بعد کسی قدر ہوش میں آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ”شاید ان سوالات

---

[1] بد فہمی سے ہم اللہ کی پناہ ڈھونڈھتے ہیں ۱۲ [2] اب میں اصل مطلب بیان کرتا ہوں ۱۲ [3] اربابِ الباب: عقل والے

سے یہ غرض ہو کہ سوالاتِ مذکورہ میں جس طرح تم تاویل کرتے ہو، اسی طرح ہم بھی مسائلِ عشرہ میں تاویل کرتے ہیں“

سوالات کا مقصد منشأ اعتراض کو باطل کرنا تھا

اقول: جنابِ مجتہد صاحب اپنے جوارباب الباب ایسے ہوں گے جیسے آپ اَحْسَنُ المتکلمین وہ صاحب تو بقول آپ کے بے شک ان سوالات کو بے محل تصوّر فرمائیں گے، مگر جو صاحب کہ فہمِ سلیم رکھتے ہیں، اور مثل آپ کے نشۂ اجتہاد نے ان کے دماغ میں کوئی اثر پیدا نہیں کیا، وہ عبارتِ واضحہ ادلۂ کاملہ سے صاف سمجھ لیں گے کہ سوالاتِ مذکورہ سے آپ کے سوالات بلکہ منشأ اعتراضات کو باطل کرنا منظور ہے، اور یہ غرض ہے کہ یہ اندازِ ظاہر پرستی جو مجتہدینِ زمانۂ حال کو باعثِ طعن[1] فی شأن الائمۃ والمقلدین ہو رہا ہے، اگر اختیار کیا جائے تو مجتہدین و مقلِّدین تو کس شمار میں ہیں! خود آیاتِ قرآنی و احادیثِ نبوی میں اس درجہ تخالف و تعارض آپ کے طور پر پیش آئے گا کہ دین کی تو خیر نظر نہیں آتی! سو خدا کے لئے آپ اس ایجادِ بندہ سے باز آئیے، ورنہ وہ امور جو منصوص و مسلّم جملہ امت ہیں، ان میں باوجود غایتِ ظہور آپ کے مشرب کے موافق نصوص و اجماع کا صریح انکار کرنا ہوگا، اور دس گیارہ مثالیں ادلۂ کاملہ میں ـــــ جو کہ تمام عالَم حتی کہ مدعیانِ اجتہاد کے نزدیک بھی مسلّم ہیں، لیکن مسلکِ ظاہر پرستیٔ الفاظ کے موافق ان میں تعارض نظر آتا تھا ـــــ تنبیہ کے لئے بیان کی تھیں، سو جس امر پر تنبیہ کرنی منظور تھی اس کو تو ہمارے مجتہد صاحب کیا تسلیم فرماتے؟ خوبیٔ قسمت سے اول تو اس میں حیرانی و سرگردانی پیش آئی ہے کہ ان سوالوں کے ذکر سے غرض کیا ہے؟

مسلّم بات ہی سے الزام دیا جاتا ہے

اس کے بعد جو کچھ ہوش کی بات کہی تھی، چنانچہ ابھی گذر چکی ہے، تو اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ:

> ”یہ قیاس محض غلط اور مع الفارق ہے کیونکہ یہ شبہات آپ کے، فریقَین کے نزدیک مردود اور ہباءً منثورًا کے مصداق ہیں، سوان اعتراضاتِ مسلّم الرد عند الفریقین

---

[1] ائمہ اور ان کے مقلدین کی شان میں اعتراض کا سبب ۱۲

کو آپ یہاں پر کیوں وارد کرتے ہیں ؟" انتہیٰ

سخت حیرت ہے کہ مجتہد صاحب اس دعوئے فضل و کمال پر یہ بھی نہیں جانتے کہ کسی کو اُسی امر سے الزام دیا جاتا ہے جو امر کہ اس کے نزدیک مسلّم ہوتا ہے، سو بروئے فہم مبتاسے الزام جس قدر زیادہ مسلّم و بدیہی ہوگا، اسی قدر الزام قوی سمجھا جائے گا۔

مثال سے وضاحت دیکھئے! قولِ یہود مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ[1] کے جواب میں جنابِ باری عَزَّ اسمُہٗ ارشاد فرماتا ہے قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِہٖ مُوْسٰی[2] ؟ غور فرمایئے کہ حق تعالیٰ شانہٗ یہود کو ان کے امرِ مسلّم یعنی نزولِ کتاب علی موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے الزام دینے کا ارشاد فرماتا ہے، مگر یہود کو بوجہ فقدانِ لیاقت و استعداد الزام کھانا پڑا، ورنہ یہ جوابِ لطیف جو تیرہ[4] سو برس کے بعد سمجھ میں آیا ہے، خدانخواستہ اگر ان کو معلوم ہوتا، اور وہ بھی یہی جواب دیتے کہ نزولِ کتاب علیٰ موسیٰ علیٰ نبیّنا وعلیہ السلام تمہارے نزدیک بھی مسلّم ہے تو اب اس پر شبہ کرنا مردود عند الفریقین ہے، پھر اس شبہ کو ہم پر کیوں وارد کرتے ہو ؟ تو الٹا مُلزِمین[3] کو مُلزَم بننا پڑتا، نعوذ باللہ من سوء الفہم۔

ان کا تحقیقی جواب اس کے بعد مولانا مجتہد صاحب نے طمطراق کے بعد جوابِ تحقیقی اصلی شبہ کا بیان کیا ہے، اور روایاتِ حدیث واَخبارِ تواریخ کا جو تعارض لَارَیْبَ فِیْہِ سے مفہوم ہوتا تھا اس کا جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"لَارَیْبَ فِیْہِ کے یہ معنی ہیں کہ کوئی شخص بصیر و بینا بعد حاصل کرنے نظرِ صحیح کے ریب و شک نہیں کرسکتا، اور تعلّقِ ریب کے واسطے فی نفسہٖ وہ قابل نہیں ہوسکتا، اور کسی احمق متعصّب کا شک و ریب کرنا کسی عاقل کے نزدیک معتبر نہ ہوگا" انتہیٰ۔

جواب الجواب سو اول تو مجتہد صاحب بروئے انصاف یہ فرمائیں کہ وقوعِ نکرہ فی

---

[1] اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی (الانعام آیۃ ۹۱) ۱۲

[2] آپ کہئے کہ وہ کتاب کس نے نازل کی ہے جس کو موسیٰؑ لائے تھے ؟ ۱۲

[3] مُلزِمین: جمع ہے مُلزِم کی، مُلزِم اسم فاعل ہے جس کے معنی ہیں الزام دینے والا، اور دوسرا مُلزَم اسم مفعول ہے جس کے معنی ہیں الزام لگایا ہوا، مجرم، گنہگار، قصور وار (مگر عام لوگ اس دوسرے لفظ کو بھی مُلزِم (زا کے زیر کے ساتھ) بولتے ہیں، یہ عوامی غلطی ہے ۱۲ [4] وہ یعنی قرآن کریم ۱۲

سیاق النفی اور لائے نفی جنس جو کہ بالکل ریب و تردُّد کی نفی پر صراحۃً دال ہیں، کسی کے دل میں کیوں نہ ہو، اس کے یہ معنی مراد لینے کہ بصیر و صاحبِ نظرِ صحیح کو اس میں تردُّد نہیں، تاویل و تخصیص نہیں تو کیا ہے؟ اب اگر کوئی بواسطۂ عقل و نقل کسی نص کی تاویل کرے تو آپ اس پر کس منہ سے زبان درازی کرتے ہیں؟!

دوسرے حدیثِ عُبادہ رضؓ لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ میں بعینہٖ یہی نفی اور استغراق تو موجود تھا جس کے بھروسے پر بڑے شد و مد کے ساتھ آپ یہ فرما چکے ہیں کہ:

> "یہ حدیثِ عُبادہ رضؓ متفق علیہ جو بسبب عموم و شمول اپنے کے امام اور مأموم اور منفرد کو، خواہ نماز جہریہ ہو یا سریہ حجتِ بیّن اور دلیلِ ظاہر نہیں تو کیا ہے؟ اور فرق درمیان امام و مأموم کے یا درمیان نمازِ جہریہ و سریہ کے بلا بیّنہ اور برہان کے ہم کس طرح قبول کریں کہ حدیثِ مذکور بغیر فرقِ امام و مأموم کے باوازِ بلند وجوبِ قراءتِ فاتحہ کو ظاہر فرما رہی ہے، اور عام ہے سب مصلیوں کو خواہ امام ہو خواہ مأموم یا منفرد" انتہٰی

پھر کیا وجہ ہے کہ جس دلیل کی وجہ سے آپ زور شور کے ساتھ حدیث لَاصَلٰوۃَ میں عموم و شمول جملہ افراد کو ثابت فرماتے ہیں لَارَیْبَ فِیْہِ میں وہ عموم و شمول کیوں جاتا رہا؟ اور جس عموم و استغراق کے اعتماد پر حدیث لَاصَلٰوۃَ کو دربارۂ شمولِ ماموم فی حکم وجوب القراءۃ نصِ صریح قطعی الدلالۃ باوازِ بلند فرمایا جاتا تھا، باوجودیکہ اس موقع میں وہی استغراق علی وجہ الکمال موجود ہے، پھر لَارَیْبَ فِیْہِ میں آپ کو ریب کی کیا وجہ ہے؟ مثلِ سابق یہاں بھی جملہ افرادِ ریب کی نفی منصوص و قطعی الدلالۃ فرمائیے، خواہ مؤمنین کے قلوب میں ہو یا معاندین کے، اربابِ بصیرت کے دل میں گذرے یا متعصبین جُہّال کے، اور اگر یہاں نفیٔ ریب بالکلیہ کی صورت میں تعارضِ روایات وغیرہ کا عذر ہے تو وہاں بھی درصورتِ وجوبِ قراءۃ علی الماموم نصِ قرآنی و روایاتِ حدیث کا خلاف موجود ہے، پھر تماشا ہے کہ جس امر کے آپ مُنکر تھے، اور اس کی وجہ سے دوسروں کو مطعون بنایا جاتا تھا، اب خدا کی قدرت ہے کہ بوضاحت اس کا اقرار ہو رہا ہے فرق اگر ہے تو یہی ہے کہ بیچارے مقلدین نے خبرِ واحد ظنی الثبوت میں جو تاویل کی تھی، آپ نصِ قرآنی قطعی الثبوت میں وہی تاویل فرما رہے ہیں۔

غالبًا اب تو مجتہد صاحب بھی سمجھ لیں گے کہ ان سوالات کے کرنے سے کیا غرض تھی؟ اور وہ تحیُّر جو مجتہد صاحب کو ان سوالات کی نسبت پیش آ رہا تھا ان شاء اللہ بالکل جاتا رہے گا،

خدا کی قدرت ہے کہ جن امور کے انکار کی بار بار بصراحت نوبت آچکی ہے، سوالاتِ موجودہ کے ذیل میں مجتہد صاحب بڑی جِدّ و جُہد کے ساتھ انہی امور کے جگہ جگہ مدّعی ہو رہے ہیں، وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ[1]۔

باقی بحمد اللہ جیسے لَاصَلٰوۃَ کے ظاہر معنی اور عموم و شمول کو بجنسہ قائم رکھ کر ہمارے مدّعا میں اصلاً فرق نہیں آتا کما بیّنّا فی الدفع الرابع، ایسا ہی لَارَیْبَ فِیْهِ کے ظاہر معنی بلا تاویل حسبِ فرمودۂ علمائے راسخین ہمارے پاس موجود ہیں، مگر ان کے بیان کی یہاں کچھ ضرورت نہیں، ہمارا مقصود تو یہی ہے کہ مجتہدِ زمن جد و جہد کے ساتھ تاویلاتِ بعیدہ بیان فرمائیں، اور ظاہر کو ترک کریں، اور ہم ان کی اس لیاقت کو دیکھ کر ان کو اس امر پر متنبہ کریں، اور یہ شعر پڑھیں ؎

آنچہ شیراں را کند روبہ مزاج
احتیاج است احتیاج است احتیاج[2]

خوشہ چینی بھی اور بُرائی بھی!

ان دونوں امر کے بعد یہ عرض ہے کہ تاویل فرمودۂ مجتہد صاحب برسرِ وچشم، مگر یہ تو فرمائیں کہ یہ تاویل آپ کا ایجاد واجتہاد ہے، یا علمائے مُقلّدین کی تقلید ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ وہی تاویل ہے جو اکثر تفاسیر متداولہ میں مرقوم ہے، پھر تعجب ہے کہ جن مقلدین کے بارے میں آیاتِ مُنزّلہ فی شان المشرکین لکھی جاتی ہیں، اور دربارۂ تاویلِ احادیثِ ظنّیہ ان کو الفاظِ شنیعہ کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے، اب آیاتِ قرآنی میں ان حضرات کی وہی تاویلات غایتِ وثوق کے ساتھ رقم فرمائی جاتی ہیں، اور اس بارے میں انھیں کا اتباع و تقلید کی جاتی ہے، ؎

کس نیاموخت علمِ تیر اَز مَن
کہ مرا عاقبت نشانہ نہ کرد[3]

مقتضائے انصاف وغیرہ تو یہ تھا کہ اول تو ان سوالات کے جواب حسبِ ظاہر بلا تاویلِ بعید تحریر فرمانے تھے، ورنہ تاویل ہی کرنی تھی تو قوتِ اجتہادیّہ سے کچھ کام لینا تھا، یہ وہی قصہ ہے کہ رئیس المجتہدین جن کتابوں سے فتویٰ نقل کرتے ہیں، اور جن کے طفیل سے مفتی بن رہے ہیں، انھیں کو سبّ و تبرّا سے یاد فرمائیں۔

---

[1] لیکن اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں (البقرہ آیت ۲۵۳) ۱۲

[2] وہ بات جو شیروں کا مزاج لومڑی جیسا کر دیتی ہے ؛ حاجت ہے، حاجت ہے اور حاجت! ۱۲

[3] کسی نے نہیں سیکھا تیر اندازی کا فن مجھ سے ؛ کہ اس نے بالآخر مجھ ہی کو نشانہ نہ بنایا ہو ۱۲

ان کا تاویلی جواب

اس تاویل کے بعد جس کو مجتہد صاحب جوابِ تحقیقی فرماتے ہیں، دوسری تاویل اور آیت لَارَیۡبَ فِیۡہِ میں بیان کرتے ہیں، جوابِ تحقیقی تو ایک بھی نہیں، اتنا فرق ہے کہ اس تاویل میں معنیٰ نفی لَارَیۡبَ فِیۡہِ میں تصرّف کیا تھا، دوسری تاویل میں لفظوں میں تصرّف کیا جاتا ہے (فرماتے ہیں)

قولہ: اور آپ نے لَارَیۡبَ فِیۡہِ کو ھُدًی لِّلۡمُتَّقِیۡنَ سے قطعاً کیوں علیحدہ کر دیا؟ یوں سمجھ لیا ہوتا کہ لَارَیۡبَ فِیۡہِ لِلۡمُتَّقِیۡنَ[1] اور ھُدًی کو حالِ لازمہ ضمیرِ مجرور[2] سے کر دیا ہوتا اور عامل اس کا ظرف کو جو صفتِ منفی واقع ہے سمجھ لیتے، غرضیکہ اہلِ حق آپ کے اس سوال کے بہت جواب دندان شکن دے سکتے ہیں۔

جوابُ الجواب

اقول: مجتہد صاحب! باوجود دعوے عمل علی الظاہر نظمِ قرآنی میں ایسی تاویلات خلافِ اولیٰ وخلافِ ظاہر بیان کرنی، اور مقلدین کی تقلید سردھرتی، اور طریقۂ ظاہر پرستی کو چھوڑ کر ان کا طرز پسند فرمانا، آپ جیسے محقق سے بہت بعید ہے، اس صورت میں تو آپ خود ہم رنگِ مُؤَوِّلِیۡن ہو گئے، تو اب کس خوبی پر کسی کو مطعون کر سکتے ہو؟ اور نیز یہ وہی تاویلات قبول فرما رہے ہو جن پر پہلے انکار واستنکاف کیا جاتا تھا، علاوہ ازیں کیا وجہ ہے کہ معنیٰ ظاہر ومتبادر بلاضرورت ترک کر کے یہ تاویلِ بعید کی جاتی ہے؟

اس کے سوا یہ امر نقلاً ثابت ہے کہ عند الجمہور لَارَیۡبَ فِیۡہِ پر وقف کرنا چاہیے، پھر ظاہر کا خلاف کرنا، اور قراءتِ مقبولۂ جمہور کو ترک کرنا، اور بلاضرورت ایسی تاویلاتِ غیر متبادرہ کو تسلیم کرنا، بالخصوص آپ جیسے مدعیٔ تحقیق سے باعثِ تعجب ہے! دیکھیے! امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والذی ھو اَرۡسَخُ عِرۡقًا فی البلاغۃ	(اور وہ بات جو فنِ بلاغت میں سب سے زیادہ مضبوط
اَنۡ یُضۡرَبَ عن ھذا المجال صَفۡحًا	ہے یہ ہے کہ اس جولان گاہ سے بالکل ہی صرفِ
وان یقال: ان قولَہٗ الٓمّٓ جملۃٌ	نظر کر لی جائے، اور یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد
بِرَأۡسِھا، او طائفۃٌ مِّنۡ حروفِ	الٓمّٓ مستقل جملہ ہے، یا حروفِ ہجا کا ایک حصہ ہے
المعجم مستقلۃٌ بنفسھا، وذٰلک	جو مستقل بالذات ہے، (یعنی جملہ نہیں ہے) اور ذٰلک

---

[1] اس میں متقیوں کو کوئی شک نہیں ہے ۱۲

[2] یعنی فیہ کی ضمیر مجرور سے ۱۲

الکتابُ جملۃٌ ثانیۃٌ، ولاریبَ فیہِ ثالثۃٌ وھُدًی لِلمُتَّقِین رابعۃٌ، الیٰ اٰخرماقال (تفسیر کبیر ص۲۲ ج ۲)	الکتابُ دوسرا جملہ ہے، اور لَارَیبَ فِیہِ تیسرا جملہ ہے، اور ھُدًی لِلمُتَّقِین چوتھا جملہ ہے یہ پوری بحث تفسیر کبیر میں پڑھئے)

بیضاوی میں منقول ہے: ۔

والاَولیٰ ان یقال: اِنّھا اَربعُ جُمَلٍ مُتَناسِقَۃٍ تُقَرِّرُ اللاحِقَۃُ مِنھا السابقۃَ ولذلک لم یُدخِلِ العاطفَ بینَھا، انتھیٰ (تفسیر بیضاوی ص۱۱)	(اور بہتر یہ کہنا ہے کہ وہ چار بالترتیب جملے ہیں، جن کا پچھلا پہلے کو مدلّل کرتا ہے چنانچہ ان جملوں کے درمیان حرفِ عطف نہیں لایا گیا)

علیٰ ہٰذا القیاس یہ امر سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ اَولیٰ عندالعقل اور راجح بطریقۂ نقل یہی امر ہے کہ لاریبَ فِیہِ پر وقف کیا جائے، پھر کیا وجہ ہے کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے لئے نظمِ قرآنی کو خلافِ ظاہر و خلافِ اولیٰ پر حمل فرما رہے ہیں؟ اس سے ظاہر ہے کہ آپ تو نصوصِ قطعیہ میں بھی اُن تاویلاتِ بعیدہ سے نہیں چوکتے کہ جن کو مقلدین بھی مقبول نہیں سمجھتے، پھر اس خوبی و لیاقت پر تمام عالَم کو مطعون بنایا جاتا ہے، اور اپنے آپ کو عامل بالحدیث، اور سب اہلِ مذاہب کو مُؤَوّلِ حدیث بلکہ تارک حدیث سمجھا جاتا ہے!

اعتراض اور ایک علاوہ ازیں احقر کے نزدیک تو اس تاویل فرمودۂ جناب کے تسلیم کرنے کے بعد بھی وہ تعارضِ ظاہری مرتفع نہیں ہوا، کیونکہ تاویلِ مذکورہ کا خلاصہ تو یہی ہوگا کہ اس کتاب میں متقیوں کو کسی قسم کا رَیب نہیں، غرض اس صورت میں لَا رَیبَ کو آپ بھی استغراق و عموم پر قائم رکھتے ہیں، اس میں کوئی تغیّر و تبدّل نہیں کیا، فقط یہ تصرّف کیا ہے کہ اہلِ تقویٰ کو نفیِ ریب کے ساتھ متصف و مختص مانا ہے، حالانکہ مسلم[1] شریف میں بروایت حضرت اُبَیّ بن کعبؓ مذکور ہے کہ جب دو شخصوں نے سورتِ قرآنی کو مختلف طور سے پڑھا، اور نزاع آپؐ کی خدمت تلک پہنچا، اور آپ نے سننے کے بعد دونوں کی تصویب فرمائی تو حضرت اُبَیّ بن کعبؓ فرماتے ہیں: فَسُقِطَ فِی نَفسِی مِنَ التَّکذِیبِ وَلَا اِذ کُنتُ فِی الجَاھِلِیَّۃِ (پس میرے دل میں ایسی تکذیب ڈالی گئی کہ زمانۂ جاہلیت میں بھی میرا وہ حال نہ تھا) جس کی شرح میں امام نوویؒ اَشَدُّ مِمَّا کُنتُ عَلَیہِ فِی الجَاھِلِیَّۃِ (یعنی زمانۂ جاہلیت میں میرے دل میں جو تکذیب تھی اس سے

---

[1] مسلم شریف ص۱۰۱ ج ۶ مصری، باب بیان انّ القرآن اُنزِل علیٰ سبعۃِ اَحرُفٍ الخ

بھی زیادہ سخت) فرما رہے ہیں، افسوس کہ جس امر کو مجتہد صاحب معیوب و مذموم فرماتے تھے، اور اس کے مرتکب کو مُؤَوِّل و تارکِ حدیث سمجھتے تھے، اب بوجہ احتیاج اس کا خود مرتکب ہونا پڑا، اور تاویلاتِ بعیدہ غیر مقبولہ بھی تسلیم کرنے سے کچھ باک نہ کیا، اور مقلدین کے کلام کو اپنا متمسک بنایا، اور ان کا رِبقہ[1] تقلید اس باب میں گلے میں ڈالا، کہ کسی طرح لَارَیْبَ فِیْہِ کے معنی درست ہوں، اور قرآن شریف سے نفیِ رَیب بالکلیہ محقق ہو جائے، اور روایات و اخبارات کا تعارض آیت کے ساتھ پیش نہ آئے، مگر خوبیٔ قسمت سے مجتہد صاحب کی تدبیر رائیگاں گئی، اور بجائے نفیِ ریب "ثبوت تکذیب" حدیثِ صحیح کی تصریح سے ثابت ہو گیا، اور ریب و تکذیب میں جو تفاوت ہے مجتہد صاحب خود سمجھ لیں گے۔

تاویل کا حق کس کو ہے؟

خدا خیر کرے! مجتہد صاحب کو اس موقع میں تاویلات کی طرف بہت رغبت و احتیاج ہے، اس لئے مجھ کو اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں کسی جوش میں آکر اپنی تاویل چلانے کے لئے حضرت اُبَیّ بن کعبؓ کو جماعتِ متقین سے خارج نہ فرمانے لگیں۔

مجتہد صاحب! اب احقر بھی آپ کا ہم صفیر ہو کر عرض کرتا ہے کہ واقعی تاویلِ نصوص کو ممنوع کہنا چاہیئے، دیکھئے! ایک ذرا سی بات میں آپ نے کیا کیا فرمایا؟ مگر پھر بھی کام نہ چلا، حالانکہ جو کچھ آپ نے بیان کیا وہ دوسروں سے نقل کیا، البتہ یہ عرض کرتا ہوں کہ آپ جیسوں کو تاویل کرنا ممنوع ہے، ہاں علمائے راسخین وائمۂ مجتہدین دربارۂ تطبیق و توضیح و تخصیص و تاویل بین النصوص جو فرمائیں اس پر ہرگز رد و انکار نہ کرنا چاہیئے۔

اور اس روایتِ اُبَیّ بن کعبؓ سے آپ کی فقط توجیہ ثانی ہی باطل نہیں ہوئی، بلکہ توجیہ و تاویلِ سابق بھی رائیگاں نظر آنے لگی، کما ھو ظاہرٌ، مگر[2] یہ کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے لئے یہاں بھی حضرت اُبَیّ بن کعبؓ کو بصیر و صاحبِ نظرِ صحیح نہ کہیں۔

بالجملہ مدعیانِ عمل بالحدیث نے تاویلاتِ نصوص میں کوئی کمی نہیں کی، جن کو مُؤَوِّلین کہہ رہے ہیں جا بجا ان کی تقلید کرتے ہیں، اور بعضے مواقع میں ان کو بھی پیچھے چھوڑ جاتے ہیں، چنانچہ بطور نمونہ آیت لَارَیْبَ فِیْہِ کے متعلق جو کچھ مجتہد صاحب نے تحریر فرمایا ہے، مفصلاً عرض کر چکا ہوں۔

---

[1] رِبقہ: طوق ۱۲ [2] مگر یہ کہ یعنی اِلّا یہ کہ ۱۲

اُسی بلا کو سر دھرا!

اس کے بعد جو آٹھ نو مثالیں اسی قسم کی ادلۂ کاملہ میں بیان کی گئی تھیں، ان سب کے جواب میں مجتہد صاحب نے اسی قسم کی تاویلیں بیان کی ہیں، اور جو کوئی تاویل کتبِ مقلدین سے بہم پہنچی ہے اس کو غنیمت سمجھ کر نقل کیا ہے، اور ایجادِ بندہ سے بھی درگذر نہیں کی، اور جن تاویلات کا انکار تھا ان کو ہی سر دھرا ہے، مثلاً ارشادِ اَلْمُؤْمِنُ لَایَنْجُسُ کی جو تاویل کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مؤمن جنبی ایسا ناپاک نہیں ہوتا کہ جس سے مجالست و مخالطت ممنوع ہو، حالانکہ اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ کی تخصیص کا دفعۂ عاشر میں شد و مد کے ساتھ انکار کیا ہے۔

حدیث کا قرآن پر حاکم ہونا خلافِ عقل و نقل ہے

اور بعضے موقع پر بمجبوری یہ کہا ہے کہ ہمارا مذہب یہ ہے: اَلسُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلٰی كِتَابِ اللّٰهِ، وَلَيْسَ كِتَابُ اللّٰهِ بِقَاضٍ عَلَى السُّنَّةِ[1]، جس کا ترجمہ خود ہی فرماتے ہیں، یعنی حدیث قرآن پر حاکم ہے، اور قرآن حدیث پر حاکم نہیں، اور طرفہ یہ ہے کہ خبرِ متواتر ہی اس حکومت علی القرآن کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ خبرِ واحد ظنّی بھی حاکم علی القرآن ہے۔

سو قطع نظر اس سے کہ یہ قول خلافِ عقل و نقل کسی طرح قابلِ قبول نہیں ہو سکتا، اس کا کیا جواب کہ حضرت فخرِ عالم ؐ بالتصریح فرماتے ہیں: كَلَامِيْ لَايَنْسَخُ كَلَامَ اللّٰهِ، وَكَلَامُ اللّٰهِ يَنْسَخُ كَلَامِيْ[2]؟ تعجب ہے کہ آپ تو حدیث کو قرآن پر بھی حاکم فرماتے تھے، اور اب اپنے قیاس و رائے غیر مدلّل کے روبرو حدیث[3] کو محکوم کر دیا! اور یہ امر آپ کے دعوے اور دیانت سے بہت بعید ہے کہ اپنے جملۂ منقولہ کے، یا حدیثِ مذکور کے، یا دونوں کے خلافِ ظاہر تاویل فرمائیں، آئندہ آپ کو اختیار رہے، ہمارا مدعا ہر دو حالت میں حاصل ہے، کما ھو ظاہر۔

جواب نہ بن سکا تو فوّارۂ لعنت کھول دیا

اور تو اور بعض جگہ بحالتِ مجبوری جب کوئی جواب مجتہد صاحب کے خیال میں نہیں آیا تو بحالتِ غیظ و غضب جملہ مقلّدین سلف و خلف کی شان میں کلماتِ کفر و ضلالت

---

[1] آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت (احادیث) کتاب اللہ کے خلاف فیصلہ کرنے والی ہے، اور کتاب اللہ، سنّتِ رسول اللہ کے خلاف فیصلہ کرنے والی نہیں ہے ۱۲

[2] میرا کلام اللہ تعالیٰ کے کلام کو منسوخ نہیں کرتا، اور اللہ تعالیٰ کا کلام میرے کلام کو منسوخ کرتا ہے (مشکوٰۃ حدیث ۱۹۵)

[3] یعنی حدیث المؤمن لاینجس ۱۲

بالتصریح استعمال کئے ہیں، اور آیاتِ مُنَزَّلہ فی شان الکفّار کا مصداق ان کو بنایا ہے، دیکھئے! استفسارِ ثانی میں ہم نے مجتہد صاحب سے یہ کہا تھا کہ:

> ”اول تو کلام الٰہی میں هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ بلام الاختصاص اس کو مُقتَضی ہے کہ فاسقوں کو ہدایت ہو، نہ کافروں کو، پھر ارشاد اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ اس کے مؤید، بلکہ نَفیِ ہدایتِ کافرین میں نصِ صریح، حالانکہ اکثر احادیثِ صحیحہ اور تواریخ معتبرہ ہدایتِ کُفّار وفسّاق پر شاہد، سو اگر آپ کا یہی عمل بالظاہر ہے تو کیا عجب ہے کہ بمقابلہ نصوصِ قرآنی ان احادیث واخبار کو بوجہ تعارض غیر مقبول و مردود فرمائیں، بلکہ مثل مذہب ہنود کہ غیروں کے ہنود ہونے کی امید ہی نہیں، قطعِ امیدِ ہدایت کی ہدایت کا حکم لگائیں“ انتہیٰ

سو اس استفسار اور تعارضِ ظاہری کے جواب میں مجتہد آخر الزمان کو جواب تو کچھ نہیں سوجھا، محض تبرّا و لعن وطعن وتضلیل وتکفیر سے وہ کام لیا کہ فوارۂ لعنت کہئے تو بجا ہے، حتّٰی کہ:
① اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ ② اور خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ، وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ③ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُوْرًا ④ وَجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَّفْقَهُوْهُ وَفِىْٓ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا ⑤ وَاللّٰهُ اَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوْا ⑥ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَاۗءٌ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا يَزِيْدُ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا خَسَارًا ⑦ وَفِىْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا جملہ آیات[1] کا مخاطب ومصداق تمام مقلدین ائمہ مجتہدین کو بلا تخصیص قرار دیا ہے۔

---

[1] تمام آیتوں کا ترجمہ نمبر وار درج ذیل ہے:
① بے شک اللہ تعالیٰ کافروں کو راہ یاب نہیں کرتے (المائدہ آیت ٦٧) ② اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر اور سماعت پر مہر کر دی، اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے (البقرہ آیت ٧) ③ ہم آپ کے اور ان لوگوں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیتے ہیں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے (بنی اسرائیل آیت ٤٥) ④ اور ہم ان کے دلوں پر حجاب ڈالتے ہیں اس سے کہ وہ سمجھیں، اور ان کے کانوں میں ڈاٹ دیتے ہیں (بنی اسرائیل آیت ٤٦) ⑤ اور اللہ تعالیٰ نے ان کو الٹا پھیر دیا ان کے کرتوتوں کے سبب (النساء آیت ٨٨) ⑥ اور ہم قرآن میں ایسی چیزیں نازل کرتے ہیں جو ایمان والوں کے حق میں شفاء اور رحمت ہیں اور ظالموں کا اس سے اور الٹا نقصان بڑھتا ہے۔ (بنی اسرائیل آیت ٨٢) ⑦ اور ان کے دلوں میں روگ ہے، سو اور بھی بڑھا دیا اللہ تعالیٰ نے ان کا روگ (البقرہ آیت ١٠) ١٢

اہل اللہ کے عناد میں عقل ماری گئی

ہر چند ہم تو مجتہد صاحب کے جواب نہ دینے، اور سب وشتم فرمانے کے دونوں امر کی اصل سے واقف ہیں، ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب خود اس قدر فہم واستعداد سے معرّا[1] ہیں، اصل سے کچھ فہم ہوگا بھی تو اہل اللہ وجمہورِ مسلمین کی عناد ولداد[2] کی شامت سے وہ بھی جاتا رہا، اور وہ کتبِ مقلّدین جو کہ مَنبعِ علم مجتہد صاحب ہیں ان میں تعارضِ مذکور کی تطبیق نظر نہیں پڑی، جو مثل استفسارِ اول مقلّدین کی بدولت رفعِ تعارض کی تقریر بیان کرتے، گو وہ رفعِ تعارض بھی مثل جوابِ استفسارِ اول عین ہمارا مدعا ہوتا، تو اب اس حالتِ معذوری ومجبوری میں بھی مجتہد صاحب اپنی جبلّت وعادت کے موافق، جمہورِ مسلمین کی تضلیل وتکفیر ——— کہ جس کو علامۂ زمن مولوی عبید اللہ صاحب کلماتِ معرفت آمیز، وظرافت خیز فرماتے ہیں ——— بیان نہ کرتے تو کیا کرتے؟! لیکن ناظرانِ باانصاف ان مدعیانِ حدیث کی کم فہمی وبے باکی، تعصّب وعناد کو ملاحظہ فرمائیں کہ کس درجہ پہنچی ہوئی ہے؟! اور یہی ظرافتِ مُصطلحہ اسی کتاب میں مواقعِ کثیرہ میں موجود ہے، افسوس کہ جوابِ سوال تو کسی قسم کا نہ دیں، اور تکفیرِ مجرّد سے صفحے کے صفحے سیاہ کرنے کو تیار ہو جائیں۔

پھر طُرفہ یہ ہے کہ ہم پر بار بار مجتہد صاحب کم فہمی سے یہ الزام لگائیں کہ سوال پر سوال کرنا دابِ مناظرہ کے خلاف ہے، یہ قاعدۂ لطیف کسی کو نہ سوجھا تھا کہ سائل کے ہر سوال پر گو کیسا ہی باطل ہو اعتراض کرنا خلافِ مناظرہ ہے، لیکن سوال کے جواب میں تکفیر وتفسیق سے کام لینا عین مقتضائے عقل وموافق دابِ مناظرہ ہے، تعارضِ مذکور کو تو مجتہد صاحب کیا رفع کرتے؟! انھوں نے تو یہ غضب کیا کہ در پردہ تعارض کو مع شئی زائد مان لیا، کیونکہ بظاہر تعارض تو فقط ہدایتِ کفّار میں تھا، مجتہد صاحب نے اس کے جواب کے موقع میں ہدایتِ مقلّدین سے بھی صاف مایوسی کا اعلان کر دیا، وللہ درّ القائل ؎

در دہر چو تو یکے، وآں ہم عالم
پس در ہمہ دہر گو کہ جاہل کہ بود؟![3]

ہمارا حوصلہ دیکھئے!

اب ہمارے حوصلہ اور انصاف کو دیکھئے کہ آپ کی ان تشدّدات وتعصّب وجہالت پر بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے کہ مجتہد صاحب

---

[1] معرّا: خالی، تہی دست ۱۲ [2] لداد: سخت جھگڑا کرنا ۱۲

[3] زمانہ بھر میں آپ جیسا بس ایک ہی آدمی، اور وہ بھی عالم؛ پس بتاؤ تمام زمانہ میں جاہل کون ہوگا؟!

ان شاء اللہ مسلم ہیں، گو بدفہم و متعصب و کج طبع ہیں، اور ہرچند عبادِ صالحین و علماءِ دین کی شان میں گستاخ اور مقلد طریقہ رُفّاض[1] ہیں، اور اگرچہ تکفیرِ مؤمنین میں معتزلہ و خوارج کے شاگرد ہیں، اور یہ امور گو یقیناً سخت خوفناک ہیں، اور سببِ خذلان و ہلاک ہیں، مگر ہم اب تلک بھی مجتہد صاحب کی ہدایت سے بحمد اللہ مایوس نہیں، گو مجتہد صاحب جمہورِ مسلمین و عبادِ صالحین کی ہدایت سے بھی امید قطع کر بیٹھے ہیں، مجتہد صاحب تو ان شاء اللہ مسلم ہیں، ہم تو کفار و اشقیاء کی شان میں بھی یہ کہتے ہیں، ؎

باز آ باز آ ہر آنچہ ہستی باز آ　　گر کافر و رند و بت پرستی باز آ
ایں درگہِ ما، درگہ نومیدی نیست　　صد بار اگر توبہ شکستی[2] باز آ

اور مجتہد صاحب گو بوجہ کج طبعی و بے باکی گروہِ اعظم صلحاء کی ہدایت سے امید قطع کر رہے ہیں، اور سب کو کھلم کھلا آیاتِ مذکورہ مُنزّلہ فی شان الکفار کا مصداق و مخاطب قرار دے رہے ہیں، مگر ہم کو دیکھئے! کہ ہم اس پر بھی ان کے حق میں بوجہ شرکتِ اسلامی یہی دعا کرتے ہیں، اَللّٰھُمَّ اھْدِھِمْ[3] فَاِنَّھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ، اور یہی دعا کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ شانہ ——— جس کی رحمت و ہدایت کو کوئی مانع نہیں ہو سکتا ——— ان کو طریق مستوی و مستقیم کی طرف ہدایت فرمادے، اور ان کی ان گستاخیوں اور بے باکیوں کی وجہ سے اور تکفیر و توہینِ صلحاء کے سبب سے ① سِبَابُ[4] الْمُسْلِمِ فُسُوْقٌ وَقِتَالُهٗ كُفْرٌ ② وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ[5] كَقَتْلِهٖ ③ وَلَا يَكُوْنُ الْمُؤْمِنُ[6] لَعَّانًا ④ وَمَنْ عَادٰى لِيْ وَلِيًّا فَقَدْ اٰذَنْتُهٗ بِالْحَرْبِ[7] ⑤ وَاِذَا اَكْفَرَ الرَّجُلُ اَخَاهُ فَقَدْ

---

[1] رُفّاض جمع ہے رافض کی بمعنی رافضی ۱۲

[2] توبہ کر، توبہ کر، تو جیسا بھی ہے توبہ کر ✽ اگر کافر، شرابی اور بت پرست ہے تو بھی توبہ کر، ہماری یہ بارگاہ ناامیدی کی بارگاہ نہیں ہے ✽ سو بار اگر توبہ توڑ چکا ہے تو بھی توبہ کر ۱۲

[3] اے اللہ ان کو ہدایت دے کہ وہ جانتے نہیں ہیں ۱۲

[4] مسلمان کو گالی دینا بدکاری ہے، اور اس سے قتال کرنا کفر ہے (مشکوٰۃ شریف حدیث ۴۸۱۴) ۱۲

[5] مؤمن پر لعنت بھیجنا اس کو قتل کرنے کی طرح ہے (مسند احمد ص ۳۳ ج ۴، بخاری شریف ص ۸۹۳ ج ۲ مصری) ۱۲

[6] مؤمن بہت زیادہ لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا (مشکوٰۃ شریف حدیث ۴۸۴۸) ۱۲

[7] جو شخص میرے کسی دوست سے دشمنی رکھتا ہے میں اس کو جنگ کا الٹی میٹم دیتا ہوں (بخاری ص ۱۹۰ ج ۲ مصری) ۱۲

بَاءَ بِهٖ اَحَدُ هُمَا اِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَاِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ[۱] وغیرہ کے وبال ونکال سے ان کو محفوظ رکھے، اور ارشاد يَقْرَؤُوْنَ الْقُرْاٰنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ يَقْتُلُوْنَ اَهْلَ الْاِسْلَامِ وَيَدَعُوْنَ اَهْلَ الْاَوْثَانِ[۲]، اور پیشین گوئی اَحْدَاثُ الْاَسْنَانِ سُفَهَاءُ الْاَحْلَامِ يَقُوْلُوْنَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ[۳] الخ، اور فرمان فَاَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوْا وَاَضَلُّوْا[۴]، اور تصریح كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَرَاهُمْ شِرَارَ خَلْقِ اللّٰهِ وَقَالَ: اِنَّهُمُ انْطَلَقُوْا اِلٰى اٰيَاتٍ نَزَلَتْ فِى الْكُفَّارِ فَجَعَلُوْهَا عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ[۵] کا ان کو محمل ومصداق نہ بنائے، اور اگر ان ارشادات میں سے خدانخواستہ کسی امر کے اندر مبتلا ہوگئے ہوں تو توبہ وہدایت نصیب فرمادے رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ فِىْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَا اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ[۶]

ہم نے ان کے بڑوں کو نہیں چھیڑا

اور غضب تو یہ ہے کہ مجتہد زمن نشۂ تعصب سے سرشار، فہم وانصاف سے بیزار، جب جوش میں آتے

---

[۱] جب کوئی شخص اپنے (مسلمان) بھائی کو کافر قرار دیتا ہے تو یقیناً لوٹتا ہے اس کفر کے ساتھ ان میں سے ایک، اگر وہ بھائی ویسا ہی ہوتا ہے جیسا اس نے کہا (تو وہ لوٹتا ہے) ورنہ اسی کہنے والے پر کفر لوٹ آتا ہے (مسلم شریف ص۴۹ ج ۲ مصری)۱۲

[۲] پڑھیں گے وہ (خوارج) قرآن کو، نہیں بڑھے گا وہ ان کے نرخروں سے، قتل کریں گے وہ مسلمانوں کو، اور چھوڑ دیں گے وہ بت پرستوں کو (بخاری ص۴۷۲ ج ۱ کتاب الانبیاء طبع رشیدیہ، و ص۱۷۶ ج ۸ کتاب التوحید)۱۲

[۳] (نکلیں گے آخر زمانہ میں ایسے لوگ جو) نوعمر، کم عقل ہوں گے، کہتے ہوں گے وہ لوگوں کی باتوں میں سے بہترین بات (مثلاً اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ) پڑھیں گے وہ قرآن، نہیں بڑھے گا وہ ان کی ہنسلیوں سے، نکل جائیں گے وہ اسلام سے جیسے نکل جاتا ہے تیر شکار سے پار ہوکر، الی آخرہ (ترمذی ص۴۲ ج ۲، ابن ماجہ ص۵۹ ج ۱ مصری، مقدمہ باب ۱۲)۱۲

[۴] (یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ کوئی عالم باقی نہیں چھوڑیں گے، تو لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے، اور ان سے مسائل پوچھے جائیں گے) تو وہ بغیر علم کے فتویٰ دیں گے، سو خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے (متفق علیہ، مشکوٰۃ شریف حدیث ۲۰۶)۱۲

[۵] حضرت ابن عمرؓ خوارج کو بدترین مخلوق سمجھتے تھے اور فرمایا کہ انھوں نے چند ایسی آیات کو جو کفار کے حق میں نازل ہوئی تھیں، مسلمانوں کو ان کا مصداق بنادیا (بخاری شریف ص۵۱ ج ۸، کتاب المرتدین)۱۲

[۶] اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دیجئے اور ہمارے ان بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لاچکے ہیں، اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے، اے ہمارے رب! آپ بڑے شفیق ورحیم ہیں (الحشر آیت ۱۰)۱۲

ہیں، تو بلا تخصیص و استثنار جملہ مقلدین کو اپنی تبرّا گوئی کا مخاطب بنا لیتے ہیں، اور ان کی بیباکی و بدفہمی کی وجہ سے اگر ہم کو بہ مجبوری کچھ کہنا پڑتا ہے تو ان کی طرح ہم سے یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا نخواستہ جملہ اہل ظاہر متقدمین و متاخرین کو برائی سے یاد کیا جائے کسی نے سچ کہا ہے

مردِ جاہل در سخن باشد دلیر زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر[1]

جو مضمون کہ حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن شعراء کے باب میں ارشاد فرمایا ہے جو کہ ایک شخص سے ناخوش ہو کر تمام قبیلہ کی مذمت و ہجو کر گذریں، اس کے یاد دلانے والے[2] ایسے ہی حضرات ہیں، اَعْظَمُ النَّاسِ فِرْیَۃً لَرَجُلٌ هَاجیٰ رَجُلاً فَهَجَا الْقَبِیْلَةَ بِاَسْرِهَا۔[3]

دوسرے جوابات کی اجمالی کیفیت

منجملہ سوالات عشر سوالِ اول و ثانی کی کیفیت مفصّل بیان کی گئی، تاکہ ناظرین کو مجتہد صاحب کا حال اور اندازِ تحریرِ جواب واضح ہو جائے، باقی جوابات کی کیفیتِ اجمالی جو عرض کر چکا ہوں اس پر قناعت کرتا ہوں، ان میں کوئی نئی بات نہیں ہے، ساری تحریر میں مجتہد صاحب نے جہاں کوئی جواب و تاویل ذکر کی ہے، بحمد اللہ مقلدین کی خوشہ چینی و اتباع سے کام لیا ہے، اور جہاں حسبِ عادتِ قدیم لعن و طعن پر کمر باندھی ہے اس جگہ تبرّا گویوں کے ہم رنگ بن گئے ہیں، اور ہدایہ و قاضی خاں و شرحِ وقایہ وغیرہ بلکہ خود حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں کلماتِ طعن سے درگذر نہیں کی، سو ایسے مُزَخرُفات کے جواب کی بار بار کیا ضرورت ہے!

گنبد کی صدا

علاوہ ازیں مجتہد صاحب نے اس طعن و تکفیر کے بعد چند اشعار حضرت مولانا رُوم رحمہ کے نقل کئے ہیں، ایک شعر ان میں یہی ہے

مہ فشاند نور، سگ عُوعُو کند ہر کسے بر خلقت خود می تند[4]

---

[1] جاہل آدمی بات کہنے میں بے باک ہوتا ہے؛ اس وجہ سے کہ وہ آگاہ نہیں ہوتا اونچ نیچ سے ۱۲

[2] یعنی اس کی یاد تازہ کرنے والے ۱۲ [3] لوگوں میں سب سے بڑا تہمت تراشنے والا وہ شخص ہے جس نے کسی آدمی کی ہجو (برائی) کی، تو سارے ہی قبیلہ کی ہجو کر دی (ابن ماجہ ص ۱۲۳ ج ۲ کتاب الادب باب ۴۲) ۱۲

[4] چاند، چاندنی بکھیرتا ہے، کُتّا عُوعُو کرتا ہے؛ ہر ایک اپنے وجود پر تنتا ہے!

انصاف سے مجتہد صاحب نے مِنْ حَیْثُ لَایَحْتَسِبُ[1] یہ شعر ایسا نقل کر دیا ہے کہ کسی جواب کی ضرورت ہی نہیں، ولَنِعْمَ ماقال عارف الجام: ؎

قاصرے گرکند ایں طائفہ راطعن قصور   حاش للہ کہ برآرم برزبان ایں گلہ را
ہمہ شیرانِ جہاں بستہ ایں سلسلہ اند   روبہ ازحیلہ چساں بگسلد ایں سلسلہ را[2]

نظر بریں وجوہ، جواباتِ باقیہ کی تفصیل کو ترک کرنا مناسب سمجھتا ہوں، اور بنامِ خدا اس تحریر کو ختم کرتا ہوں۔ وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ، وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا وَمَوْلَانَا خَاتِمِ النَّبِیّٖنَ وَاِمَامِ الْمُرْسَلِیْنَ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ وَعَلٰی عِبَادِ اللّٰہِ الصَّالِحِیْنَ۔[3] تـمـت

* * *

---

[1] جہاں سے ان کو گمان بھی نہیں ہے ۱۲

[2] (۱) اگر کوئی ناہنجار اللہ والوں پر غلطی کا اعتراض کرے؛ تو پناہ بخدا! جو میں یہ بات زبان پر لاؤں
(۲) دنیا کے تمام شیر اسی زنجیر میں جکڑے ہوئے ہیں؛ ایک لومڑی مکاری سے یوں اس زنجیر کو توڑتی ہے ۱۲

[3] اور ہماری آخری بات یہ ہے کہ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں، جو جہانوں کے پالن ہار ہیں، اور بے پایاں رحمتیں اور سلامتی ہو ہمارے سردار اور آقا پر جو تمام نبیوں کے سلسلہ کی آخری کڑی ہیں، اور جو تمام رسولوں کے پیشوا ہیں، اور ان کے خاندان پر اور سب ساتھیوں پر، اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں پر۔ کتاب پوری ہوئی۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ بِنِعْمَتِہٖ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ؛

۵ رمحرم الحرام ۱۴۱۲ھ مطابق ۱۸ رجولائی ۱۹۹۱ء بروز جمعرات ۱۲